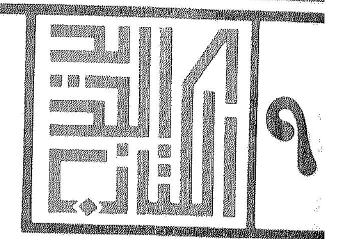
دار الفكر الجديد

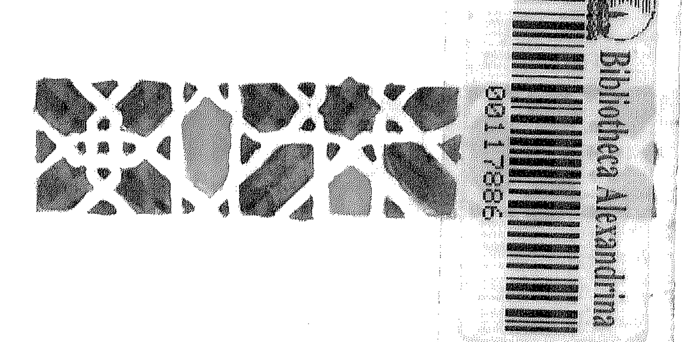


ثلاث محاورات فلسفية

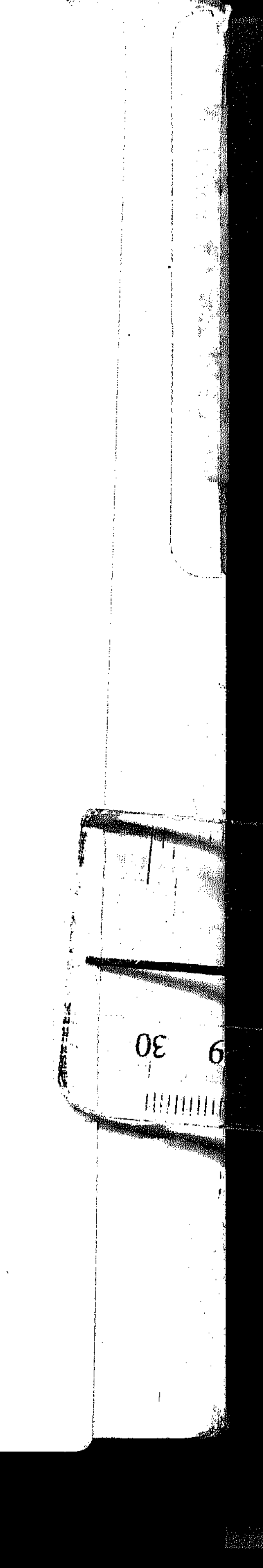
دفاعاً عن المادية والتاريخ

(مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)

د. صادق جلال العظم



سلسلة كتب في مختلف انواع المعرفة والابداع



ثلاث محاورات فلسفية

دفاعاً عن المادية والتاريخ

(مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)



« الكتـاب الجـديـد »

سلسلة كتب في مختلف مجالات المعرفة والابداع

د . صادق جلال العظم

ثلاث مُحاورات فلسفيّة

دفاعاً عن المادّية والتاريخ

(مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)

دار الفكر الجديد

١٩٩٠

٩

الثقافة الجديدة

تشرين الثاني/ ديسمبر ١٩٩٠ ٩

سلسلة كتب في مختلف
مجالات المعرفة والإبداع

مع مقدمات ومعلومات
توثيقية عن المؤلفين

المحرر: محمد دكروب

- صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية

دفاعاً عن المادية والتاريخ

(مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ
الفلسفة الحديثة والمعاصرة)

- الطبعة الأولى: ١٩٩٠

- الناشر: دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان
ص.ب: ١١/٣١٨١ ـ ت: ٣٠٥٥٢٠

- التنضيد: شركة المطبوعات اللبنانية، ش.م.ل

- الغلاف: نجاح طاهر

إلى

فوز

بحلوها ومرها وألمعيتها



كلمة... من المحرر

كتاب جاء في وقته

هذا الكتاب الفلسفي فريد في الفكر العربي الحديث.

وهو كتاب جاء في وقته.

ففي زمان الزلزال الذي أصاب النظم الاشتراكية في العالم.. وزمان الأزمة التي يعانيها الفكر المادي (الماركسي منه خصوصاً) منذ سنوات، ودورانه على نفسه في ما يشبه الضياع.. وزمان التفتيش الحائر والمحموم عن وضوح الرؤية في طريقٍ غطّى الضباب معالمه وتكاثف فصار أقرب إلى ظلمة حالكة.. في زمان التخلخل الفكري والأسئلة المقلقة واختلاط المفاهيم - يأتي كتابٌ متماسكٌ في منطقه، متماسك في انطلاقاته النظرية وأسسه المعرفية، متماسك في دفاعه الواعي عن المادية، وعن النظرة التاريخية إلى الأحداث والبنى والعلاقات والفلسفات والمفاهيم، ليقدّم إسهامه الجدّي - على صعيدٍ من الفكر الفلسفي الرفيع المستوى - في إعادة الاعتبار، والنضارة، إلى المادية والفكر المادي، عبر إعادة نظر شاملة وشمولية في مجموع

الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بتياراتها المختلفة، ومنها الماركسية وما يتسمّى باسمها، والمادية ومن يتوهّم أنه من دعاتها.. وصولاً إلى «الماركسية البنيوية» بجديدها ومنجزاتها، بطموحها أن تصير علمية وبمحدوديتها وأوهامها، معاً..

□ صادق جلال العظم، المفكر الفلسفي العربي، يعيد قراءة النصوص الأساسية في هذه التيارات الفلسفية الفكرية جميعها قراءة نقدية جديدة، وبالأخص نصوص أولئك الفلاسفة والمفكرين المنتسبين إلى المادية، بهذه الدرجة أو تلك، والذين صاغوا أو يصوغون أفكارهم ومفاهيمهم وطروحاتهم تحت وطأة الأزمة.. (وما تفرضه الأزمة، عادة، من عدم اتساق في الرؤية، ومن تداخل للنزعات المثالية في بنية الفكر المادي نفسه..).. والمؤلف، في قراءته النقدية هذه، يسترشد ببوصلة من شأنها أن تشير إلى الاتجاه الصحيح، طالما أن البوصلة هذه لا تتجمّد عند نقطة مفردة، وأن سهمها مرنٌ، متحرّك مع الزمن ومع الحدث، حسّاس، وحركته واسعة المدى، فهي تتميز بالتماسك والدقة والمرونة، معاً.

□ في استعادة صادق جلال العظم نهج «المحاورات الفلسفية» ـ التي ازدهرت في الفلسفة اليونانية القديمة، مع أفلاطون وأرسطو وسقراط ـ يعيد للسؤال الفلسفي نضارته، وحداثته، وتاريخيّته، بحيث لا يبقى السؤال في الصعيد الفلسفي البحت والمجرّد، بل يطرحه عبر اندماج الفلسفة ـ مع ماركس بالأخص ـ في القضية الاجتماعية وحركة تغيير العالم.. إضافة إلى أن نهج «المحاورات» هذا يُشرك

القارىء نفسه في عمليات المساءلة والتفكير وليس في مجرّد تلقّي الأحكام الفلسفية جاهزة.. كما انه يضفي على الكتابة نفسها طابع التشويق، والمتعة الفكرية، عبر المشاركة في جدل الفكر والمجتمع، واكتشاف جدل الصراعات الطبقية في الفكر وفي المجتمع على السواء..

□ وإذا كان صادق جلال العظم قام سابقاً بنقد نصوصٍ من الفكر الديني، انطلاقاً من التطورات الاجتماعية الحديثة وما تفرضه وتتطلّبه من تغييرات وتطورات في الفكر وفي التصوّرات الايديولوجية حتى لا يظلّ هذا الفكر عقبة أمام حركة التطوّر والدخول في العصر الحديث ـ فهو، هذه المرّة، يقوم بقراءة نقدية لنصوصِ عددٍ من الفلاسفة والمفكرين الآخذين بالمادية.. ولكنه يناقشهم من الموقع نفسه، محتكماً إلى النظرة التاريخية، أساساً، في محاولة جدّية لكشف النزوعات المثالية في فكر هؤلاء المفكرين «الماديين».. وكاشفاً نكوص العديد من هذه النصوص والمفاهيم عن مادية الماركسية، وعن علمية «الفكر العلمي»، وخضوع أصحاب هذه النصوص أحياناً ـ وباسم الحداثة وتحديث المفاهيم ـ إلى الفكر النقيض..

□ وإذْ يقوم المؤلف بقراءة نقدية لنصوصٍ من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وصولاً إلى آخر تيارات الماركسية، في ارتباط هذه الفلسفات بحركة التطور والصراعات الاجتماعية ـ (منذ **ديكارت** و**كانط** و**هايدغر**، واسترشاداً بطرائق **ماركس** و**انجلس**، مروراً بـ**سارتر** و**لوكاتش**، ثم مختلف المدارس البنيوية.. وصولاً إلى **آلتوسير** و**باليبار** مع الماركسية البنيوية وما بعدها..) ـ فهو لا يحصر قراءته في نصوص هؤلاء ومسار فلسفاتهم.. بل هو يقوم، في الوقت نفسه، بقراءة نقدية لمسار الفكر العربي الحديث، ولنصوصٍ من كتابات عدد

من المفكرين العرب الآخذيـن بهذه الفلسفات، سواء المسترشدين بها في محاولات جدّية لإنتاج جديدٍ ما، في الفكـر العربي، أم أولئك الناقلين المقلّدين، والذين يشكلون امتدادات باهتة لها عندنا، أو هم مجرّد أصداء..

□ في زمان الأزمة والتخلخل الفكـري العام والمفاعيل السلبية، في الفكـر، للانهيارات والهزائم وللانقلابـات الجذرية في التجارب الاشتراكية.. يتصدّى هذا التيار من التفكير المادي والتاريخي، المنطلق من مجمل ما توصّلت إليـه كشوفات العلوم والعلـوم الاجتماعية ـ والذي يمثّل هذا الكتاب واحداً من أبرز علاماته وإبداعاته الفكرية ـ يتصدّى للعب دور أساسي في إعـادة الاعتبار، والنضارة، إلى الفكر المادي وإلى الرؤيـة التاريخية للأحداث والبنى والعلاقات والفلسفات.. ولعل من شأن هذا التحدّي أن يذكّرنا بتلـك الظروف من التخلخل والزلزلة الفكـرية التي نتجت عن فشـل ثورة ١٩٠٥ في روسيا، والتي قذفت بالكثيريـن من رجال الثقافـة والفلسفة والعلم، ومن أصحـاب الفكـر المادي أيضاً، إلى وهدة اليأس والعدمية، والنكوص إلى أنواع من المثالية والايمانية وإنكار للمادية والفكر المادي، مما دفـع لينين إلى وضع كتابه الشهير «المادية والمذهب النقدي التجريبي» لمجابهة هؤلاء جميعاً، وإعادة الاعتبار إلى العلم والفكر المادي...

□ وإذا كان صادق جـلال العظم (في نقده، وكشفه، العديد من العناصر اللامـادية واللاتاريخية ـ أي المثالية والميتافيزيقية ـ في فكـر العديد من أصحاب التيارات المادية والماركسية الحديثة).. يطرح التساؤلات ويُبرز التحديـات التي يواجهها المفكرون الماركسيون العرب، وبالأخص العاملون منهم في الحقل الفلسفي ـ فإن هؤلاء،

بدورهم، واجـدون في كتاب صادق العظم الكثير مما يستثير عندهم النقـد والتسـاؤلات وأسباب المجادلة والنقاش.

فهل نأمل أن يظهر، فعلاً، هذا النقاش الضروري جداً، وبالأخص في زمان الأزمة هذا؟..

□ كتاب صادق جلال العظم (دفاعاً عن المادية والتاريخ) يأتي ـ إذن ـ في وقته تماماً، ليكـون واحداً من علامات الضوء والوضوح في زمان الخلخلة الفكريـة والزلزلة والتغيرات والانقـلابات والتراجعـات الجذرية التي يحتاج الفكر فيها ـ أول ما يحتاج ـ إلى التماسك، والمرونـة والوضوح.. فيسير باتجاه أن يكـون فكراً علمياً، مبتعداً ـ بهذا ـ عن التقوقع في دائرة الفكر التأملي العقيم.

❊ ❊ ❊

وبعد، فبقدر ما نعتبر أن هذا الكتاب هو علامة انتقال هامة ومضيئة من علامات النهوض المتجدِّد للفكر العربي الفلسفي الحديث.. فإننا نعبّر عن سعادتنا بأن يكون، أيضاً، علامة مضيئة في سلسلة «الكتاب الجديد».

محمد دكروب

شكر

في شتاء ١٩٨٥ نشرت مجلة «دراسات عربية» حواراً مطولاً كان قد أجراه معي الدكتور عفيف قيصر ـ بعد إعدادنا الجيد للنفس وتحضيرنا المحكم للموضوع ـ حول تاريخ الفلسفة الحديثة ومشكلاتها(*). على أثر ذلك سمعت من الأصدقاء والزملاء، القريب منهم والبعيد، تعليقات إيجابية كثيرة وانتقادات بنّاءة متنوعة تناولت فكرة الحوار ذاته بالإضافة إلى بعض أبرز الآراء والتحليلات والأحكام المطروحة فيه. كذلك وردتني ملاحظات قيمة عديدة من بعض المشتغلين بالفلسفة ومتتبعيها ومحبيها في الوطن العربي

(*) «عن الفلسفة الحديثة وتاريخها »، مجلة «دراسات عربية»، بيروت، تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٩٨٥.

وخارجه حاولت الاستفادة منها قدر استطاعتي. لهؤلاء كلهم شكري وامتناني.

بطبيعة الحال شجعتني ردود الفعل هذه كثيراً على المضيّ في المشروع وعلى التفكير بتغطية تاريخ الفلسفة المعاصرة أيضاً بتناول بعض أبرز مشكلاته ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم. لهذا أريد أن أعبّر، قبل كل شيء، عن شكري العميق والجزيل إلى الدكتور **عفيف قيصر** على ما بذله من جهد فكري وجسدي وما أبداه من صبر وأناة وطول نَفَس وتعاون مخلص بغرض إيصال مشروعنا المشترك إلى حيث يمكن تقديمه إل القارىء. جرى **الحوار** بيننا باللغة الإنكليزية وبواسطة البريد وفي لقاءات صيفية عديدة جمعتنا لساعات طويلة في لندن وباريس وفي لقاءات شتوية أخرى تمت أثناء زيارتي العلمية إلى الولايات المتحدة الأميركية في العام الدراسي ١٩٨٨ - ١٩٨٩. قمتُ وحدي بنقل المادة التي تجمّعت لدينا إلى اللغة العربية وبإعدادها للنشر وأحمل، بالتالي، وحدي مسؤولية ما ينطوي عليه هذا الكتاب من أخطاء وعيوب ونواقص.

أود أن أنتهز هذه الفرصة للتعبير عن امتناني العميق إلى صديق العمر **أديب غنم** لأن حواراتنا الفكرية ومناقشاتنا الثقافية وأحاديثنا في الشؤون العامة، التي لم تنقطع أبداً منذ مطلع الستينيات، أثّرت في تكويني الذهني والفكري إلى درجة أكبر بكثير مما يعرف هو ويقدّر. كما أتوجه بالشكر العميق أيضاً إلى صديق النضج **ممدوح عدوان** على الأشياء الكثيرة التي تعلمتها منه وعلى التصويبات اللغوية وغير اللغوية العديدة التي أدخلها على القسم الأكبر من

محتويات الكتاب. هذا لا يعني، بالطبع، أن مسؤولية الخطأ تقع على أي أحد سواي. أريد أن أشكر كذلك المسؤولين عن قسم المقتنيات الفلسفية في مكتبة جامعة برنستون في الولايات المتحدة على المعونة التي قدّموها لي أثناء وجودي هناك وبخاصة مساعدتي على تجاوز الاحساس بأني صرت ديناصوراً من خارج العصر أمام التحديث الإلكتروني والكومبيوتري الهائل الذي طرأ على المكتبات في تلك البلاد. وأخص بالشكر تحديداً الآنسة منى زكي على المساعدات الكثيرة التي قدمتها لي في هذا المجال.

أدخلت بعض التعديلات الطفيفة على القسم المنشور سابقاً من الكتاب كما أضفتُ إليه مقاطع وصفحات كانت قد حُذفت قبلاً بغرض التخفيف من حجم المادة بما يتناسب مع متطلبات مجلة شهرية مثل «دراسات عربية».

صادق جلال العظم

(دمشق، أيلول/سبتمبر/ ١٩٨٩)



من الفلسفة الحديثة
الى الفلسفة المعاصرة



المحاورة الأولى[1]

من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة المعاصرة

قيصر: أعرف أنك مهتم كثيراً بتاريخ الفلسفة، وبتاريخ الفلسفة الحديثة خصوصاً، كما أعرف أن لك مؤلفات ودراسات منشورة باللغتين العربية والإنكليزية تناولت بعض جوانب الفلسفة الحديثة، وأنك درّست مادة تاريخ الفلسفة في بعض جامعات الوطن وفي الخارج. لذلك من الطبيعي أن أبدأ معك بطرح سؤال من النوع التالي: هل كوّنت رأياً معيّناً متميزاً أو خاصاً، بعد هذه التجربة الغنية، في هذا الميدان؟

عظم: اطلعت على الكثير من تواريخ الفلسفة ودرست بعضها كما استخدمت البعض الآخر لأغراض التدريس وإعداد الطلاب، ويمكنني القول إن الاستنتاج الأساسي الذي خلصت إليه، بعد تجارب كثيرة ومتنوعة، هو أن أول وأعظم ما تفتقده

تواريخ الفلسفة الكلاسيكية والسائدة هو التاريخ نفسه.

قيصر: ألا ينطوي استنتاجك على مفارقة ما؟

عظم: ربما، مع ذلك أريد أن أؤكد أن تواريخ الفلسفة لا تفتقد التاريخ بالمعنى العام فحسب، بل تفتقد أيضاً المنظور التاريخي الجدّي في معالجة موضوعاتها وفي عرضها وتفسيرها. أما بالنسبة للمفارقة فإن مصدرها، على ما أعتقد، هو التالي: الفلسفة كما نعرفها في الوقت الحاضر ترتبط بعلاقة خاصة جداً وشبه فريدة بماضيها وبتاريخها، ولهذا السبب نجد أن الفلاسفة يولون تاريخ موضوعهم وماضيه اهتماماً كبيراً لا شبيه له في الميادين العلمية والمعرفية الأخرى. ففي حين تشكّل المعرفة بماضي الفلسفة جزءاً جوهرياً من وعي الفيلسوف الراهن، لا يشكل ماضي الجيولوجيا، مثلاً، جزءاً هاماً في تكوين الوعي العلمي الحالي لعالم الجيولوجيا، إلّا عرضاً واستثناءً، والشيء ذاته يُقال، بدرجات متفاوتة، بالنسبة للطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والهندسة الخ... ملاحظة هامة أخرى: لا يكتب تواريخ الفلسفة، على ما يبدو، إلّا الفلاسفة (أو المختصّون في الفلسفة) في حين نجد أن تاريخ النحت لا يكتبه النحاتون، وتاريخ الكيمياء لا يكتبه الكيميائيون، بل المختصون في تاريخ الفن، مثلاً، أو في تاريخ العلوم الطبيعية وتطورها.

قيصر: أجد أنك، من ناحية أولى، تشدّد على العلاقة الحميمة بين الفلسفة في واقعها الراهن وبين ماضيها وتاريخها، وتتهم، من ناحية ثانية، تواريخ الفلسفة التي كتبها وما زال يكتبها الفلاسفة بغياب التاريخ عنها! بهذه المناسبة يحضرني النقد المعروف جيداً الموجّه إلى الفلسفة والذي يقول إن انشغالها إلى هذا الحد الكبير

بتاريخها وماضيها دليل تخلّف وضعف بالمقارنة مع الميادين العلمية والمعرفية الأخرى التي تتجاوز ماضيها وتهمله بسبب طابعها التراكمي فيتحول، عندئذ، تاريخ تلك الميادين إلى ميدان علمي ومعرفي جديد مستقل وقائم بذاته.

عظم: لا بد لي من إيضاح: إذا استرجعنا في الذاكرة تواريخ الفلسفة الهامة والشهيرة والمؤثرة التي وضعها أمثال **فيكتور كوزان**، **فيشر**، **أوبرفيك**، **رينوفيه**، **فيندلباند**، **فولّر**، ويوسف كرم عندنا، نجد أن القاسم المشترك بينها هو تقديمها تاريخ الفلسفة على أنه ليس أكثر من تعاقب زمني لسلسلة من الأنساق الفلسفية التي أبدعتها عقول كبيرة وعظيمة، على مر العصور. الآن، كيف تتولّد هذه الأنساق الفلسفية وفقاً للتواريخ المذكورة؟ توجد مجموعة شبه ثابتة ودائمة من المعضلات والتساؤلات والمشكلات الفلسفية التي تنجذب إليها بعض النفوس الكبيرة والعقول اللامعة فتقوم بمعالجتها وتمثّلها، ثم تعطي كل نفس من تلك النفوس ـ تحت وطأة معاناتها الفكرية والروحية ـ موقفها المحدَّد من تلك المعضلات وأجوبتها الخاصة عن تلك التساؤلات وحلولها الشخصية لتلك المشكلات. فكما أن التاريخ، بالمعنى العادي للعبارة، من صنع الأبطال والعظماء كذلك فإن تاريخ الفلسفة من صنع أبطالها وفرسانها وعظمائها ليس إلا. أي نحن أمام تناول تفتيتي، «لا تاريخي»، لتاريخ الفلسفة. لذلك لا تجد تواريخ الفلسفة أية صعوبة تُذكر في العودة عدة قرون إلى الوراء لدراسة نَسَقٍ فلسفي معيّن ـ **كنط** والكانطية مثلاً ـ دون إبداء أي اهتمام جدّي بالبنية الاجتماعية والفكرية والثقافة التي نشأ فيها ذلك النسق أو بالبحث عن مصادر تاريخية فاعلة ومؤثرة خارج النصوص الفلسفية المعروفة والمتعارف عليها. بالنسبة لـ **كنط**، مثلاً، هناك دوماً الإشارات العابرة إلى

اهتمامه الإيجابي بالثورة الفرنسية الكبرى والإشارة الأكثر جديّة إلى تربيته الدينية البروتستانتية المتزمتة، لكن يبقى كل ذلك أقرب إلى رفع العتب منه إلى أي شيء آخر. طبعاً من نافل الكلام أن هذه الطريقة في التأريخ للفلسفة هي تماماً عكس ما يُفترض في المؤرخ أن يفعله. لذا قلت إن تواريخ الفلسفة عموماً تقدّم التعاقب الزمني التسجيلي وتفتقد التاريخ والمنظور التاريخي الحقيقي.

قيصر: ربما نحن بحاجة إلى دراسة معمّقة لتاريخ ظاهرة التأريخ للفلسفة عند الفلاسفة.

عظم: ولم لا، معظم تواريخ الفلسفة تقدّم لنا النزاع بين أفلاطون والسوفسطائية بصورة تجريدية تجعله ليس أكثر من نزاع أفكار وفلسفات ومواقف وقيم متعارضة. غير أن قليلاً من التدقيق في حياة أثينا سوف يقنعنا بأن دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبوي للعدالة، بجعلها انعكاساً لتوازن أزلي قائم في عالم المُثُل، لم يكن بالفعل إلا دفاعاً عن توازن اجتماعي وسياسي معيّن في محاولة لتثبيته وتأبيده بإضفاء شرعية الأزل والسماء عليه. والطريف في الموضوع أن أفلاطون كان واضحاً في ذلك كله ولم يعمل على إخفاء مقاصده. من ناحية ثانية نجد أيضاً أن مفهوم السوفسطائية للعدالة، بصفتها ترتيباً اجتماعياً تعارف عليه البشر في مجتمع معيّن وزمان محدّد واتفقوا على العيش وفقاً لقواعده، لم يكن بالفعل سوى محاولة للتأكيد بأن المفهوم النخبوي السائد للعدالة قابل للتغيير والتبديل، إذا أراد البشر ذلك واتفقوا عليه. مثال آخر: معظم تواريخ الفلسفة تعرض لنا الصراع بين الجبرية والقدرية في العصر الأموي، على أنه نزاع حول مشكلة نصوصية ولاهوتية مجرّدة حيث يقدم كل واحد من الطرفين آياته القرآنية وحججه

العقلية والنقلية وتأويلاته النصية المؤيدة لوجهة نظره. في حين أن شيئاً من التدقيق في تاريخ ذلك العصر يبيّن أن الجبرية كانت تستنجد بالآيات القرآنية الملائمة والتأويلات والحجج العقلية والنقلية المناسبة للدفاع عن واقع سياسي واجتماعي قائم وسائد، بينما كانت القدرية تستنجد بالمادة ذاتها تقريباً لتسوّغ العمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي ذاته. للأسف عندما يعرض **الدكتور ماجد فخري** في أهم كتاب له «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للجبرية والقدرية يكرر حرفياً التفسير النصوصي إياه لنشأة النزاع مهملاً تماماً التاريخ الحقيقي الذي صنع الصراع وأعطاه طبيعته وطابعه.

قيصر: أذكر أنني لمّا قرأت كتاب **الدكتور فخري** بالإنكليزية أصبت بخيبة بالفعل، إذ على الرغم من كونه أحدث تاريخ للفلسفة الإسلامية وأكثرها تكاملاً واستفادة من التجارب السابقة، فوجئت بفهمه التقليدي المتزمّت لمعنى التأريخ للفلسفة، ولكن كما ذكرت أنت يبدو أنه لم يفعل سوى ما فعله غيره من الفلاسفة الذين تصدّوا لمهمة التأريخ للفلسفة. فإذا كان التاريخ بمعنى ما صيرورة فلا شك أن تاريخ الدكتور فخري أيضاً يفتقد التاريخ، إذ ليس فيه أي حس بالصيرورة.

عظم: الدكتور فخري ينسج على منوال تواريخ الفلسفة المعروفة التي ترفض ـ على طريقة رينوفيه ـ فكرة الصيرورة في تاريخ الفلسفة وتطرح بدلاً عنها الفلسفة كموقف شخصي يحدده الفيلسوف من المعضلات الكبرى المعروفة ويحاول أن يسوّغه ويبرهن عليه ويشرحه. طبعاً، وفقاً لهكذا تصور يصبح من المرفوض، في

التحليل الأخير، محاولة تفسير التزام الفيلسوف أو موقفه بإرجاعه إلى عوامل تاريخية أو غيرها خارجة عن فعل الالتزام أو الاختيار ذاته. هنا غياب التاريخ كامل وغياب المنظور التاريخي كامل أيضاً لصالح الحضور التام للعبقريات المكتفية بذاتها وللنفوس المستقلة بقراراتها الفكرية واختياراتها الفلسفية والتزاماتها الروحية. زميلي في قسم الفلسفة في جامعة دمشق الدكتور **بديع الكسم** يتبنى مثل هذا التصور وهو أبرز مدافع عنه عندنا.

قيصر: سمعت به، ولكن لا أعتقد أني قرأت له شيئاً.

عظم: إنّه مُقلّ جداً في الكتابة والنشر وأعتقد أن ذلك نابع من موقفه الفلسفي المذكور، أي أنه نوع من الانسجام مع النفس ومع القناعات حيث لا جدوى عنده، على ما يبدو، من قول المزيد.

قيصر: ماذا تقصد؟ هل هو قريب من المتصوّفة حيث التعبير عن الحقيقة غير ممكن، أو هي غير قابلة للإيصال، ولذلك لا مفر من الصمت أو اللجوء إلى الشعر؟

عظم: ليس تماماً، لا، إنه ليس بمتصوّف بالتأكيد، لكن التصور الذي يتبناه للفلسفة يمكن أن يؤدي، على ما يبدر لي، إلى أعماق مرعبة من اللاعقلانية المتطرفة والعدمية المغلقة واليأس المطبق، نوعاً ما على طريقة مسرحية **سارتر** الشهيرة «الباب الموصد». ما الداعي، عندئذ، للكتابة وما الفائدة من النشر وما جدوى قول المزيد الخ.

قيصر: هل اختار الصمت، أعني الصمت الفلسفي؟

عظم: شيء قريب منه، ضمن ما تسمح به شروط العمل كأستاذ فلسفة في الجامعة.

قيصر: قلتَ إن تصوره للفلسفة يمكن أن يوصل إلى العدمية واليأس الخ، ولكن هل أدى إلى مثل هذه الأشياء بالفعل؟

عظم: الحقيقة الفلسفية في تصوره هي حقيقة شخص معيّن أو فيلسوف محدّد يختار مشكلاته وأجوبته اختياراً حراً، وفعل الاختيار ذاته يقرر نوع الحقائق التي تستحق أن تُعرف أو التي يجب أن تُعرف. لذلك يعدّ كل فيلسوف نفسه مقياساً للحقائق المطلقة لأن الحقيقة، في نظر الدكتور الكسم، هي حقيقة لمن يختارها ويقبلها ويقتنع بها فقط ولا تلزم أي إنسان مهما كان: بعبارة أخرى، الفيلسوف يشبه موناد **لايبنز** في عزلته الروحية واكتفائه التام بحقيقته الفلسفية ولكن مع فارق هام: موناد **لايبنز** يشكّل، في حياته الروحية، مرآة لبقية المونادات في حين أن فيلسوف **بديع الكسم** لا يشكّل، في حقيقته الفلسفية المختارة، إلاّ مرآة لنفسه أو لأعماق تجربته الروحية أو ما شابه ذلك. من هنا قناعته الراسخة بأن لـ **ابن سينا** حقيقته الفلسفية المستقلة ولـ **ديكارت** حقيقته الفلسفية المستقلة أيضاً ولـ **هيجل** حقيقته الفلسفية المستقلة كذلك، وكل فيلسوف حر، على ما يبدو، في انتقاء الحقيقة الفلسفية التي تناسبه وتقنعه. هذا التصوّر المغرق في ذاتيته وعزلته وتعسّفيته يعيدنا إلى ما يشبه مسرحية **سارتر** حيث يأخذ الجحيم شكل حقائق الفلاسفة الآخرين المناقضة والمؤرقة

من خلال ما يبدو على السطح أنه حديث وحوار ونقاش جدي. طبعاً، الانتقال من هكذا عداء للموضوعية وللصيرورة وللتفاعل إلى أجواء العدمية واليأس واللاعقلانية أمر سهل جداً.

قيصر: معروف أن أشياء مثل العدمية والعبثية والعداء للموضوعية والعقل قوية الحضور في فلسفات هذا القرن، فبالإضافة إلى مسرحية **سارتر** وفلسفته يمكن أن نذكر **هايدجر** و**كيركيجورد** وغيرهم كثر، مما دفع بفيلسوف أمريكي مثل **موريس كوهن** إلى الرد في كتابه «العقل والطبيعة» وبفيلسوف من اتجاه آخر هو **جورج لوكاش** إلى وضع كتابه السجالي «تحطيم العقل».

عظم: **برجسون** مهم في هذا السياق، والدكتور **الكسم** مهتم بفلسفته كثيراً، لأن **برجسون** سجّل على نفسه استنتاجاً مشابهاً حول الحقيقة الفلسفية، والطريف في الموضوع أنه توصل إلى استنتاجه هذا، على حدّ قوله، من خلال المحاضرات التي كان يلقيها في الكوليج دو فرانس في تاريخ الفلسفة! النقطة المهمة هنا هي تأكيد **برجسون** في دراسته «الحدس الفلسفي» أن أي فيلسوف جدير بالإسم ما قال في حياته إلّا شيئاً واحداً على الرغم من جميع التشعّبات الفكرية والتعقيدات اللغوية الخ، التي يمكن أن تتصف بها فلسفته. في الواقع ذهب **برجسون** إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن الفيلسوف ذاته كان سيقول عين ما قاله حتى لو عاش قبل عدة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بعدة قرون لا فارق في ذلك. أي أن حقيقته الفلسفية تبقى هي هي بغضّ النظر عن القرون والأزمنة والأمكنة والتاريخ والمستوى الحضاري الخ. هذه هي وجهة نظر فيلسوف الزمان والديمومة والصيرورة! وإذا قال الفيلسوف حقيقته

مرة واحدة فهذا قد يكون كافياً ولا داعي للمزيد، من هنا هذا الميل إلى الصمت الذي أشرت إليه والذي لم يكن **برجسون** بعيداً عنه وكذلك **هايدجر**. **بديع الكسم** أكثر تطرفاً في صمته من البقية.

قيصر: لكن **برجسون** لم يكن فيلسوف العدمية أو اليأس أو جحيم **سارتر**.

عظم: لولا قفزته الصوفية، أي التزامه بالتصوّف عموماً والتصوف المسيحي خصوصاً لصار ذلك. اتجه **وليم جيمس** ـ القريب فلسفياً من برجسون ـ في اتجاه مشابه. بالنسبة لـ **هايدجر**، الذي يهمّني هنا الملاحظة الشهيرة التي افتتح بها دروسه عن فلسفة **أرسطو** في جامعة فرايبورج، قال لطلابه: إن كل ما تحتاجون معرفته عن **أرسطو**، من أجل فهم فلسفته، هو أنه ولد وعاش ومات لا أكثر. أي باستطاعة دارس الفلسفة في منتصف القرن العشرين أن يستوعب إنجاز **أرسطو** الفلسفي وهضمه بمعزل تام عن المحتوى التاريخي للقرون الطويلة التي تفصلنا عن عصر **أرسطو**!

قيصر: يبدو، إذن، وكأن اتهام الفلسفة بالضعف والتخلّف مُحقّ بسبب غياب صفة التراكم والنمو عن إنجازاتها وحقائقها، كل فيلسوف ينطلق مجدداً من نقطة الصفر، إذا جاز التعبير، ويحمل حقيقته الفلسفية بمعزل عن حقائق العالم والتاريخ والآخرين.

عظم: ليس تماماً، هكذا اتهام لا يجوز أن يوجه إلى **هيجل** مثلاً

باعتباره أول من عالج جدياً تاريخ الفلسفة بمنظور تاريخي حقيقي. معروف أن **هيجل** عدّ التعاليم الفلسفية لعصرٍ ما بمثابة التعبير الفكري والثقافي الأكثر رقّياً عن «روح» ذلك العصر، وبما أن هذا الروح يعبّر عن نفسه في بقية تجلّيات العصر أيضاً (اقتصاد، اجتماع، سياسة، علم، فن، الخ) فإن أي فهم جدّي للتعاليم الفلسفية يصبح متعذراً دون الرجوع إلى تجليّات العصر الرئيسية الأخرى ومصدرها الأولي والأصلي. هيجل هو القائل: «إن الفلسفة هي زمانها وقد تمّ استيعابه على مستوى الفكر». هناك أيضاً رأي **هيجل** الآخر القائل بأن النَسَق الفلسفي الأرقى والأكثر تقدماً قادر على استيعاب النسق الفلسفي الأقدم بمشكلاته كلها، وعلى تفسير ضرورة نشوئه كظاهرة داخل تاريخ الفلسفة ذاته. أي أن التعاليم الفلسفية ترتبط عضوياً ببنية متنوّعة نشأت تاريخياً من بنية سابقة عليها. بغير ما يشبه هذا التصوّر لتاريخ الفلسفة ليس أمامنا إلا تسجيل المواقف الفلسفية الفردية المتعاقبة بلا أية إمكانية جديّة لتفسير عملية نشوئها ونموها وتخطيها وزوالها في الوقت ذاته.

قيصر: أنت تعرف جيداً وجود انتاج علمي فلسفي ممتاز ورائع يتناول الفلسفة الحديثة بتياراتها ومدارسها وكبار مفكريها لا يلتزم بالمنهج التاريخي، ماذا نفعل بهذا الانتاج؟ هل نعده عديم الفائدة؟

عظم: أبداً، ملاحظاتي موجّهة إلى النهج الذي أرسته التواريخ الكلاسيكية للفلسفة بغرض إبراز المفارقة التالية: على الرغم من شبه الإجماع على أن الفلسفة ترتبط بعلاقة متميّزة وشبه فريدة بتاريخها وماضيها فإن أبرز ما تتصف به تواريخ الفلسفة الهامة هو

أنها غير تاريخية بالمعنى الجذّي للعبارة وليس بالمعنى التسجيلي التعاقبي لها. ليس الغرض من ملاحظاتي، بالتأكيد، التقليل من شأن الانتاج العلمي الفلسفي الهائل والغزير والمتنوّع حول الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة خصوصاً. في الواقع لا يغلق المنهج التاريخي أية أبواب أبداً في وجه أي نوع من أنواع الدراسات الفلسفية العلمية التي تستخدم مناهج غير تاريخية في معالجة موضوعاتها وفي تثبيت استنتاجاتها، مثلاً استخدام المنهج المنطقي ـ الرياضي أو الفيلولوجي المقارن أو التحليل اللغوي أو الوظيفي أو البنيوي أو النفسي إلى آخر ذلك مما هو مألوف بكثرة في الدراسات الحديثة والمعاصرة. هنا سأذهب إلى أبعد من ذلك لأقول إنّ المنهج التاريخي لا يغتني ويرتقي إلّا بفضل مثل هذه الدراسات ومثل هذا الانتاج العلمي، كما أنه يتطلّبها ويفترض إنجازها على مستوى رفيع من الدقة والشمول، وإلّا عجز عن استكمال عمله التفسيري بفاعلية ونجاح. في الحقيقة، الفيلسوف الذي يصرّ على أن استيعابنا لفلسفة **أرسطو** وفهمنا لها ممكن دون أن نعرف عن حياته وثقافته وحضارة عصره سوى أنه ولد وعاش ومات هو الذي يوصد الأبواب في وجه استخدام معظم الأنواع الأخرى من المناهج في الدراسات الفلسفية، بما فيها المنهج التاريخي والسيكولوجي والسوسيولوجي والانثروبولوجي. والشيء ذاته يقال بالنسبة للرأي الآخر الذي يرى أن أي فيلسوف جدير باللقب كان سيقول الحقيقة الفلسفية ذاتها حتى لو ظهر قبل أربعة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بخمسة قرون، لا فارق في ذلك. ولتأكيد ما ذهبتُ إليه سأضرب مثلاً: بإمكاننا دراسة فلسفة **ديكارت** على ضوء مقاصد الفيلسوف نفسه، الصريحة منها والصامتة، أو على ضوء المعنى الذي حملته نصوصه بالنسبة

لقرائه الأصليين، كما يمكننا دراستها وفقاً لتسلسل نشوئها وتطورها الزمني في عقل صاحبها وتجربته، أو وفقاً للتسلسل البرهاني المنطقي الذي اعتمده **ديكارت** في طرحها، أو استناداً إلى مصيرها ومآلها وما حلّ بها على يد نفر غير قليل من الفلاسفة اللاحقين. إن أياً من هذه الطرائق لا يتعارض بشيء مع المنهج التاريخي، بل العكس هو الصحيح لأن المنهج التاريخي لا يغتني ويتقدم إلاَّ من خلال مثل هذه الدراسات التي تلمّ بمزيد من جوانب الظاهرة الديكارتية وتستكملها.

قيصر: ليس ما حلّ بالديكارتية على يد الفلاسفة اللاحقين هوالمهم وحده، بل الفعل الذي فعلته بهم أيضاً. بمعنى ما، لقد صنعتهم وهذا جزء من تاريخيتها.

عظم: لا شك أنه ما كان يمكن للفلاسفة اللاحقين أن يكونوا على ما هم عليه دون الديكارتية، وما كنّا بحاجة إلى تأكيد مثل هذه البديهية لولا المزاعم المعاكسة أو ما يشبهها. وبالإضافة إلى الفعل الذي فعلته الديكارتية، هناك بالمقابل العناصر التي استعارها الفلاسفة اللاحقون من الديكارتية واستخدموها في فعل تفلسفهم، حيث طوّروها وطوّعوها وتصرّفوا بها وفقاً لحاجاتهم الفكرية. هذا أيضاً جزء هام من تاريخية الظاهرة واستمراريتها. نجد مثالاً ملفتاً للنظر في قيام **سبينوزا** الشاب بتطبيق المنهج الديكارتي على التعاليم الديكارتية نفسها، أقصد كتابه المبكر «مبادىء الفلسفة الديكارتية مبرهنة وفقاً للمنهج الهندسي». ويبدو أن من أوائل الأشياء التي لفتت انتباه **سبينوزا** تمييز **ديكارت** ضمناً بين التسلسل الذي يعرض به الفيلسوف أفكاره واستنتاجاته وبين

التسلسل التكويني التطوري لتلك الأفكار والاستنتاجات وبين متابعة العقل لها وفقاً للضرورة المنطقية البرهانية. نجد إيضاحاً لهذه النقطة في ردّ **ديكارت** على المجموعة الثانية من الاعتراضات، على ما أعتقد، حيث يميّز بين الطريقة «التحليلية» التي اعتمدها في «التأملات» والطريقة «التركيبية» الأكثر صعوبة ومشقّة لأنها تتطلّب المتابعة المنطقية البرهانية الصرف انتقالاً من البديهيات إلى النظريات عبر البراهين الصارمة. طور **سبينوزا** الطريقة التركيبية في كتاب «المبادىء» بتقديمه تعاليم الديكارتية وفقاً للنموذج الهندسي، أي بصفتها بنية صورية استنباطية مجرّدة كليّاً من الاعتبارات الزمنية والمؤثرات التاريخية الخ.

قيصر: بالنسبة لما ذكرته عن تصوّر **هيجل** لطبيعة العلاقة بين التعاليم الفلسفية في عصر ما، وبين التجليّات الأخرى «لروح» ذلك العصر، هل تعتقد أن للفلسفة الحديثة روحاً مميزةً خاصة بها؟ في ذهني كتاب «روح الفلسفة الحديثة» للفيلسوف الهيجلي الأمريكي **جوزيا رويس**.

عظم: نعم ولا، إذ أن السؤال لا يسمح بإجابات مبسطة. عندما نتكلم عن «الروح»، نحن نستخدم العبارة مجازاً وتجاوزاً وليس على طريقة الهيجليين الأصوليين.

قيصر: طبعاً.

عظم: بالمعنى الهيجلي الحرفي الجواب هو بالنفي. أما استخدام عبارة «روح الفلسفة الحديثة» للإشارة إلى مشاركة هذه الفلسفة

بمجموعة من الخصائص العامة التي تميّز ما نسميّه بالعصور الحديثة فلا اعتراض عليه. «الروح» بهذا المعنى ليست علة «فاعلة» أو مصدراً للعصور الحديثة بواقعها التاريخي والمادي والاجتماعي والفكري والفلسفي بقدر ما هي نوع من التتويج والخلاصة العليا لهذا الواقع ولحركته وصراعاته. لا تستمد الروح المميزة فرادتها من كونها جوهراً بسيطاً يحدِّد طبيعة العصر، بل من تعقيد البنية الكليّة التي أفرزت تلك الروح ومن الخصوصيات المميزة التي اكتسبتها تلك البنية عبر تشكّلها التاريخي. على عكس الرأي الشائع: الروح لاحقة وليست سابقة، معقدّة وليست بسيطة، متحوّلة وليست ثابتة.

قيصر: مع ذلك ما روح الفلسفة الحديثة في نظرك؟

عظم: خلاصة عالية التجريد لواقع الحداثة المتطوّر والمتحرّك. من استوعب شيئاً عن هذا الواقع استوعب شيئاً هاماً ليس عن روح الفلسفة الحديثة فحسب، بل عن روح كل ما هو حديث على العموم. أكثر من ذلك، تبقى روح الحداثة لغزاً مستعصياً دون الفهم الجدّي لذلك الواقع.

قيصر: ماذا تعني؟

عظم: أعني ما تهمله معظم تواريخ الفلسفة أو تمرّ به مرور الكرام في أحسن الأحوال. أعني استحالة فهم أصول هذا الانتاج الفلسفي الغزير وتطوره وبنيته دون أن نفهم جيداً طبيعة التحوّل الثوري العميق الذي طرأ على المجتمعات الأوروبية وحياتها على أثر

افول العصور الوسطى. في العادة يَعدّ كل هذا من قبيل تحصيل الحاصل ولكن ليس في تواريخ الفلسفة، على الرغم من أن جميع الأفكار والتعاليم الفلسفية الرئيسية الحديثة برزت بشكلها الجنيني الأول مع بدء تحوّل علاقة الإنسان الأوروبي ببيئته الاجتماعية والطبيعية عبر انحلال النظام الاجتماعي الوسيط، وتشكُّل النظام الحديث. أقول هذا لأن أبرز مؤرخ للفلسفة في العالم العربي، **يوسف كرم**، يردّ في مطلع كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» ظاهرة تقديس عصر النهضة للوثنية اليونانية والرومانية إلى نجاح بعض الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين في خداع العصر بأكمله حول حقيقة «الروح» التي سادت الحضارتين القديمتين. لا غرابة في ألّا يرى كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة إلّا مجموعة متلاحقة من المحاولات الفكرية العقيمة وغير المجدية لا أكثر.

قيصر: لكن العناصر الأساسية التي صنعت واقع الحداثة معروفة: التوسّع السريع للمدن الأوروبية مع بدايات القرن الثاني عشر، نموّ الصناعات والحرف، التحسينات التي طرأت على أدوات الانتاج عموماً والانتاج الحِرَفي خصوصاً، صعود الطبقات التجارية وتشكّلها كقوة اجتماعية منظّمة وواعية، تصاعد الاهتمام بالاكتشافات العلمية والاختراعات الميكانيكية الجديدة، إلى آخر ذلك مما هو مألوف.

عظم: هذا كله صحيح ولكنه غير كافٍ، أعني أن حضارات كثيرة سابقة عرفت ظواهر مثل المدن النامية والصناعات الحِرَفية المزدهرة والطبقات التجارية القوية والمتنفّذة، كذلك بالنسبة

للاكتشافات العلمية البارزة والاختراعات الميكانيكية الهامة الخ. لذلك اعتقد أن ما يميّز العصر الأوروبي الحديث هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم ـ على مراحل طبعاً ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية ـ بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلميـة والاختراعـات التقنية والميكانيكية الجديدة. أريد أن أشير إلى صيرورة تاريخية معيّنة في تطور أوروبا الحديثة أدّت إلى ربط المعرفة العلمية ـ قديمها وجديدها ـ نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها. لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة ومدروسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال بالبحث المنتظم والمدروس عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية. أي أضحى للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقلّ حيوية في الرأسمال. هذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كلاً من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية: طبعاً، برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجّرة هائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلاقة في وقت واحد. هذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمّى بالحداثة وشكّلت العالم الحديث وقضت على القديم. روح الحداثة عند **هيجل** ليست إلا أسلوباً مجازياً للإشارة إلى هذه الطاقة. البورجوازية اكتشفت الطاقة الهائلة المختزنة في الأنانية وعبأتها وقنّنتها واستخدمتها لإعادة صياغة العالم الأوروبي (وفيما بعد غير الأوروبي أيضاً) على صورتها وشاكلتها ووفقاً لمصالحها، والعلم الحديث اكتشف الطاقات الهائلة المختزنة في الطبيعة فعبأها وقنّنها ووظّفها في الاتجاه ذاته

فكانت هذه الحضارة **الفاوستية**، وشعارها المعرفة قوة، المتخطّية لنفسها باستمرار بفضل مفيستو النفي القابع في صميمها.

قيصر: وفقاً لتحليلات معيّنة أخذ **مفيستو** شكله التاريخي الأخير في البروليتاريا الصناعية ومقدرتها الموضوعية على التخطي النوعي والثورة..

عظم: في نوع معيّن من الأدب والسينما أعطي الطرفان المتصارعان الرئيسيان شكل الكونت **دراكيولا** و**فرانكشتاين**، أو ربما الرعب الواعي واللاواعي لكل طرف من الطرف الآخر.

قيصر: موضوع ممتع بحدّ ذاته. الفلسفة الحديثة تبلورت إذن نتيجة المفعول التدميري والخلاق في آن معاً لهذا المزيج المتفجر.

عظم: بدقّة أكبر، احتلال العلم هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة وتقدمها أثّر أعظم تأثير على تشكيل الفلسفة الحديثة وعلى إعادة صياغة الفلسفة الموروثة وعلى مجمل الصراعات والتطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، وهذا تماماً ما تهمله تواريخ الفلسفة إهمالاً كاملاً تقريباً. تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في الاونطولوجيا والابستمولوجيا الحديثتين، أما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها فنجده صارخاً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الإنسان الخ...

قيصر: هل أستنتج من كلامك أن الفلسفة الحديثة هي فلسفة بورجوازية حصراً؟

عظم: لا أحب استخدام هذا الوصف جزافاً، لأنه أُفرغ من محتواه العلمي والوصفي والنقدي ـ خاصة في بلادنا ـ ليتحوّل إلى أداة للقدح والذم لا أكثر. إذا كان المقصود بنعت الفلسفة الحديثة «بالبورجوازية» هو الإشارة إلى بعض المعاني التي عبّرت عنها أو ما يشبهها فلا مانع من ذلك لأن محتواها يكون عندئذ وصفياً تاريخياً، ونقدياً أيضاً.

قيصر: بهذا المعنى العلم الحديث بورجوازي أيضاً.

عظم: لا بأس، نظرية حقوق الإنسان بورجوازية وكذلك فكرة المساواة أمام القانون ومطلب حرية التعبير عن الفكر والضمير والمعتقد الخ، مع ذلك تظلّ هذه الأشياء كلها مكتسبات هامة وحاسمة لصالح البشرية تستحق النضال والتضحية من أجل سيادتها وتحقيقها بغض النظر عن بورجوازية أصلها.

قيصر: أنت تعرف أن هناك من سيحتجّ بشدّة على موافقتك نعت العلم الحديث بـ«البورجوازي».

عظم: إذا كان معناي واضحاً سيتحوّل الاعتراض الجديّ ـ وليس الديماغوجي طبعاً ـ إلى مناقشة مفيدة قد تتطلّب المزيد من البحث والتنقيب. بالنسبة لي المقصود لا يتعدى الإشارة إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها العلم الحديث والتي

تحوّل بموجبها ـ وللمرة الأولى في تاريخ الإنسانية ـ إلى عامل حاسم في النمط الصاعد تاريخياً لإنتاج الثروة ومراكمتها وبالتالي في صنع الحقبة التاريخية الحديثة بمراحلها المختلفة من الرأسمالية التجارية المبكرة إلى الرأسمالية الاحتكارية الحاضرة. ليس المقصود طبعاً القول الأحمق والأخرق بأن لصحّة قوانين العلم الحديث أو لصدق نظرياته أو لسلامة مناهجه أو لعلمية تعليلاته علاقة ببورجوازيته أو طبقيته أو ما شابه ذلك من الكلام المبتذل وغير المسؤول. شيء مشابهٌ يُقال بالنسبة للمسائل «البورجوازية» الأخرى مثل نظرية حقوق الإنسان وفكرة المساواة أمام القانون الخ، لأنه يبقى صحيحاً أن البورجوازية الثورية التي جابهت الوحيَ بالعقلِ، واللاهوتَ بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعميةَ الاسكولائية بالوضوحِ العلمي، والقياس الأرسطي- التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الارستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الاقطاعية بالحرية الفردية.

قيصر: أنت تمسّ الآن مشكلة علاقة العلم بالايديولوجيا، وهي . . .

عظم: أعرف، أعرف، أنها مشكلة شائكة ومعقدة وهامة في آن واحد، لكني لا أعتقد أن مجال فتحها المناسب هو الآن. مهما اختلط العلم ـ بنظرياته وفرضياته ومعارفه واستنتاجاته ـ بالأفكار والميول الأيديولوجية لطبقةٍ ما أو لعصرٍ ما، معتقداته الدينية مثلاً، يظلّ العلم عِلماً على الرغم من هذه الاختلاطات وليس بفضلها.

في الواقع من شروط تقدمه بقاء هذه الاختلاطات مجرّد شوائب يجري التخلّص منها في مرحلة لاحقة، لكن في حال تغلّبها عليه توقّف وتحنّط وتقهقر، أي تكون الأيديولوجيا قد استوعبت العلم وقضت عليه بدلاً من أن يتطهّر هو منها. لكن الميل العام لتطور العلم الحديث هو، بالتأكيد، باتجاه العمل النقدي الدائم للتخلص من الاختلاطات الأيديولوجية المتسرّبة إليه عفوياً أو المقحمة عليه عمداً. كان الفلكي الكبير **كبلر** يمارس التنجيم ويعتقد به اعتقاداً راسخاً واختلطت قناعاته هذه باكتشافاته العلمية اختلاطاً كبيراً، مع ذلك بقيت إنجازاته العلمية بفضل علميتها وتلاشت الأيديولوجيا بحكم زيفها. معروف كذلك أن معتقدات **نيوتن** الدينية تسرّبت إلى فيزيائه في كتابه الشهير «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» واتهم بالتجسيم لأنه عدّ المكان المطلق عضو حس الله. لكن تمّ تصحيح كل ذلك بسرعة على يد العلماء اللاحقين حيث شطبت هذه الشوائب الدخيلة دون أن تتأثر فيزياء **نيوتن** سلباً أو إيجاباً. طبعاً الأمثلة لا تعدّ ولا تحصى.

قيصر: اتّهمتَ تواريخ الفلسفة بإهمال التأثير الهائل للعلم الحديث على تشكيل الفلسفة الحديثة وبنائها، علماً بأن بين هذه التواريخ ما يؤكد أهمية الإنجازات العلمية لأمثال **كوبرنيكوس** و**كبلر** و**جاليليو** و**نيوتن**.

عظم: صحيح، لكنها تفعل ذلك على طريقتها المعهودة: عبقريات فردية تبحث على مستوى النظر المحض عن حقيقة الظواهر. عقل **جاليليو** الجبار يتأمّل سقوط الأجسام وحركة النواس ويبحث لهذه وتلك عن قوانينها بتجرّد مطلق عن كل همّ دنيوي

وعملي، راهب من نوع جديد. عبقرية **نيوتن** تضع القوانين الكبرى للميكانيك بلا أي دافع غير الفضول العقلي الخالص بعيداً عن كل همّ يتعلّق بالتطبيق والفوائد العلمية، إلى آخر هذه القصة الواسعة الانتشار والخاطئة كلياً. مرة ثانية، العلم الحديث ـ مثل الفلسفة الحديثة ـ ليس إلاّ نتاج إبداعات هذه السلسلة من العقول الفذة التي خصّ بها القدر أوروبا دون غيرها، في أزمنة معيّنة دون غيرها، وأمكنة معينة دون غيرها، وشروط تاريخية معينة دون غيرها!

قيصر: هل تصدّق أن هذه الحكاية لم تفقد بريقها حتى في أوروبا وأمريكا نهاية القرن، ما زالت تتكرر في الكثير من الكتب المدرسية والجامعية.

عظم: أصدّق وأعرف، لكن الوضع عندنا أسوأ على ما أعتقد، إذ بما أن العربي يقدّس القدر ويطرب للبطولات الفردية تسيطر هذه الأسطورة في أرقى أوساطنا العلمية والثقافية والجامعية. وعلى الرغم من معرفة أصحاب هذا الاتجاه ان حضاراتنا النهرية القديمة، مثل بين النهرين ومصر، طورت معارف معيّنة عن المناخ والفصول والنجوم ومبادىء الحساب وأوليات الهندسة بحكم الضرورة الحيوية، فإنها ترفض أن ترى رابطاً بين علم الفلك الحديث وإنجازاته وبين الملاحة البحرية، مثلاً، وتوسّعها الهائل في مطلع العصور الحديثة. قصة تاجر البندقية، **أنطونيو**، ليست سوى إشارة بسيطة في سيل من الإشارات الأدبية وغير الأدبية إلى الأهمية التي اكتسبتها الملاحة البحرية بالنسبة للرأسمال التجاري الأوروبي في تلك الفترة. **أنطونيو** يتباهى بأن سفنه تُبحر في زوايا

الأرض الأربع. في ظل هذا الواقع الجديد انصبت جهود عدد كبير من الحِرَفيين ومهندسي السفن والعلماء - وعلى رأسهم جاليليو - على دراسة فيزياء الأجسام العائمة. في الواقع انطلق علم البصريات أيضاً من محاولات حلّ بعض المشكلات التقنية التي واجهتها الملاحة في ذلك الوقت. عندما صنع جاليليو منظاره الفلكي الشهير، كنسخة محسّنة وفعّالة عن آلات بدائية مشابهة كانت متوفرة وقتها في هولندة وبلجيكا، دخلت حكومة اسبانيا، إحدى الدول البحرية العظمى يومها، والشركات الملاحية الأوروبية الكبرى في مفاوضات معه لشراء اختراعه، وبالفعل قام العالم الكبير بتطوير منظارٍ مناسب لأغراض الملاحة البحرية. مثال آخر، بيّنت الرحلات البحرية الاستكشافية الطويلة وقوع انحرافات - غير مفهومة وقتها - في إبرة البوصلة البحرية مما أدى مباشرة إلى الاهتمام بالظاهرة المغناطيسية عموماً والتي ركز جيلبرت جهوده العلمية كلها على فهمها وتفسيرها. ميدان آخر كان يتطور بسرعة وقتها هو التعدين، بخاصة الذهب والفضة لسكّ النقود، والحديد والنحاس لصنع المدافع الثقيلة. كانت واحدة من العقبات المستعصية في وجه تقدم صناعة التعدين تهوية المناجم وضخّ المياه المتجمّعة فيها بطرق سريعة وفعّالة. الآن ماذا نجد: اهتماماً كبيراً من جانب عدد محترم من العلماء والمهندسين والحِرَفيين بمشكلة ارتفاع الماء في الأنابيب وظاهرة الضغط الجوي. معروف أن أبرز من اشتغَل في هذا المجال العالم توريتشلّي مكتشف قوانين الضغط الجوي. مشكلات تطوير المدفعية الثقيلة وتحسين إدائها أدّت إلى إعمال العقل النظري والعملي في خصائص المعادن والسبائك وصهرها وفي قوانين حركة القذائف. وأبرز من اهتم بهذه المسائل جاليليو نفسه

الذي درس ظاهرة السقوط الحر للأجسام وأعطى العالم قانون المسار المنحني للقذيفة. وبالمناسبة في مقدمة مؤلفه «مقالات وبراهين رياضية تمسّ علمين جديدين» امتدح **جاليليو** ترسانة فلورنسا لأن عمله فيها زوّده بمادة غنية لدراساته العلمية. أما **إسحق نيوتن** ـ الساكن في برجه العاجي دوماً وصاحب التفاحة الشهيرة وفقاً للأسطورة السائدة ـ فقد انصبّ جزءٌ هام من نشاطه العلمي على المعادن وصهرها وخلطها. أجرى معظم أبحاثه ودراساته في هذا الميدان في الدار الملكية البريطانية لسكّ النقود. وكما هو معروف اكتشف **نيوتن** المبادىء العلمية العامة التي سمحت ـ من حيث المبدأ ـ بحل القسم الأكبر من المشكلات الفيزيائية والتقنية والميكانيكية المطروحة على تقدم الملاحة والتعدين والهندسة المعدنية وإنتاج الأسلحة النارية. كذلك كانت دراسة **نيوتن** للنواس ولقوانين حركة القمر حاسمة بالنسبة لمشكلة تحديد خطوط الطول وضبط حركة المدّ والجزر في المرافىء ومصبّات الأنهار. في الواقع شكّل البرلمان الإنكليزي يومها لجنة خاصة لمتابعة الدراسات المتعلقة بمسألة تحديد خطوط الطول وكان **نيوتن** أبرز الأعضاء فيها. طبعاً، لائحة الأمثلة لا تنتهي. بعبارة أخرى يجب ألّا تغيب الحقيقة التاريخية التالية عن بالنا أبداً: إن تحوّل الرأسمالية الصاعدة إلى النمط الانتاجي الأكثر قوة وسيطرة في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر اقترن عضويّاً بتحوّل الطرائق الرياضية والتجريبية في المعرفة الطبيعية إلى المنهج الأكثر قوة وهيمنة في تحصيل المعرفة وتفسير الظواهر وحلّ مشكلات الانتاج الفنيّة والتقنية علمياً. لهذا نجد أن أبرز الإنجازات المعرفية والاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تمّت في إيطاليا وبخاصة في

الجامعات الإيطالية (جامعتي بادووا وبولونيا تحديداً) لأن البلد كان على رأس حركة التطوّر الرأسمالي التجاري والحِرَفي في أوروبا كلها في ذلك الوقت. ومع انتقال حركة الريادة الرأسمالية من إيطاليا إلى بلدان شمالي أوروبا في القرن اللاحق (هولندة وإنكلترا بشكل خاص) انتقلت الريادة العلمية والمعرفية والتقنية أيضاً إلى البلدان ذاتها. وفي الوقت الذي كانت فيه جامعات مثل أوكسفورد وكامبريدج لا تزال تعيش معارف العصور الوسطى وثقافتها كانت مراكز التجارة والصناعة الكبرى - ليدز، جلاسكو، بيرمنجهام الخ - هي السبّاقة في ميادين الإنجاز المعرفي والاكتشاف العلمي والاختراع التقني.

قيصر: لا شك أن الميل العام للبحوث المعاصرة في تاريخ العلم الحديث ونشأته وتطوره هو باتجاه تأكيد دوره في الاستجابة الفعّالة للمشكلات الحيوية التي كان يطرحها توسّع الصناعات والتجارة والملاحة والتعدين والحرب، مع ذلك يظل من غير الانصاف الطلب إلى تواريخ الفلسفة الدخول في مثل هذه التفاصيل والجزئيات، أليس كذلك؟

عظم: لا، أبداً، لا أطلب - ولا يجوز لأحد أن يطلب - من تواريخ الفلسفة الدخول في مثل هذه الدقائق والجزئيات. إن إخفاق تواريخ الفلسفة على هذا الصعيد لا يتبدّى في عدم ذكرها لهذا النوع من التفاصيل أو سردها بل في تجاهل مسائل أخرى. هنا عندي بضع ملاحظات على سبيل إيضاح معناي: **أولاً**، إن مهمة فهم نموّ العلم وتطوّره فهماً تاريخياً صحيحاً لا تعني مجرد سرد تفاصيل الاكتشافات وجزئيات الاختراعات ووقائع الإنجازات في

تعاقب زمني معيّن، كما أنها لا تعني الاكتفاء بعرض الإبداعات النظرية والعملية التي تفتقت عنها عبقريات أساطين العلم الحديث، بل تعني استعادة تلك الحاجات الحيوية التي تقدَّم العلم كي يسدَّها، واسترجاع تلك الأسئلة الملحّة التي تقدَّم العلم كي يجيب عنها. الأجوبة العلمية الصحيحة والناجعة تظل معنا ـ وتصبح في أحيان كثيرة جزءاً من ثقافتنا العادية ـ ولكن الحاجات والأسئلة التي استدعتها في الأصل تبقى حبيسة مرحلتها التاريخية، من هنا ضرورة استرجاعها دوماً وإعادة إحيائها وامتلاكها مجدداً. بغياب ذلك تبقى أجوبة العلم وإنجازاته واكتشافاته التي نعرفها جيداً بلا «عمق» تاريخي وبلا مسوّغات مفهومة للخطورة الكبيرة التي حملتها سابقاً وللتأثير الهائل الذي مارسته لاحقاً. **ثانياً**، بعد أن اكتسب العلم الحديث الموقع الهام والحاسم الذي اكتسبه في حياة المجتمعات الأوروبية بنقله المعرفة المنظّمة بخصائص الأشياء وقوانين حركتها وتفاعلها إلى مواقع إنتاج الثروة مباشرة وبصورة لم يسبق لها مثيل في السابق، من الطبيعي أن يخرج العلم ـ بأفكاره ومناهجه وتفسيراته واختراعاته ـ تدريجياً من أوساط النُخَب التي ظلّ محصوراً فيها تقليدياً، وأن يوسّع باطراد متسارع دائرة تأثيره الثوري على حياة الناس وأفكارها ومعتقداتها وموروثاتها وفلسفاتها الضمنية منها والصريحة. المعرفة العملية اللازمة للحياة الانتاجية ـ أي المعارف والمهارات المتراكمة بالخبرة والتقدير والتقليد والتجربة والخطأ ـ متروكة لعفويتها لا ترتقي إلى أكثر من المستوى الحِرَفي الماهر والممتاز إلّا صدفة وجزافاً. إن الإنجاز الذي تمّ هو إدخال المعرفة العلمية بمعناها الدقيق على النوع الأول من المعرفة ونشوء تركيب جديد وفعّال حقاً نتيجة ذلك. **ثالثاً**، لم يمارس

العلم الحديث تأثيره الأعظم على الفلسفة وتعاليمها من خلال التفاصيل والدقائق والجزئيات مباشرة، بل بواسطة النظرية الشاملة التي أخذت تتبلور ببطء وتتضح معالمها الكبرى على أثر تراكم النتائج العملية والنظرية لنشاطه. أقصد الكوزمولوجيا الجديدة والبديلة التي تكوّنت نتيجة إنجازات العلم واستناداً إليها والتي لم يعد بالإمكان تجاهلها إلاَّ بالحكم على العقل والنفس بالانتكاس إلى أجواء العصور المظلمة.

قيصر: كلامنا عن تاريخ العلم الحديث ربما يكون أخرجنا قليلاً عن الموضوع..

عظم: لا، لا، قناعتي هي أنني لم أبارح موضوعنا أصلاً إلاَّ بمعنى هامشي جداً. فيما يخصّ تاريخ الفلسفة لا تتوقّع مني كلاماً «فلسفياً خالصاً» لأن دوْر العلم كان حاسماً في الإنتاج التدريجي لفلسفة من نوع جديد هي الفلسفة الحديثة، تماماً كما كان حاسماً في إنتاج نوع جديد من المعرفة بالطبيعة وظواهرها وبالمادة وقوانين حركتها. لذلك أعود إلى تأكيد ما قلته سابقاً، ولكن بالنسبة للفلسفة هذه المرة: كي نحقق فهماً «تاريخياً» جديّاً لتاريخ الفلسفة الحديثة وتعاليمها المميّزة ومدارسها الكبرى لا بدّ من استعادة المشكلات الرئيسية والأسئلة الملحّة والحاجات الفكرية الحيوية التي نمت الفلسفة الحديثة عبر الإجابة عنها وتطوّرت بتقديم الحلول لها. بغياب ذلك تفقد تعاليم الفلسفة الحديثة (ومدارسها) «عمقها» التاريخي والمغزى الكامن وراء نشوئها أصلاً. أضف إلى ذلك أن معظم هذه المشكلات والحاجات الحيوية نابعة من العلم وتقدمه ومن التحوّلات المعرفية وغير

المعرفية التي فرضها على الإنسان الأوروبي.

قيصر: ما نوع هذه المشكلات والحاجات التي تُصرّ على أهميتها هذا الإصرار؟

عظم: اسمح لي أن أشرح وجهة نظري بطريقة غير مباشرة، أي بطرح مشكلة تبدو، للوهلة الأولى، مغايرة. إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصوّرات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: **الماهيّة**، **الجوهر**، **العَرَض**، **المُثُل**، **الفيْض**، **الغاية**، **الوجود بالقوّة**، **الوجود بالفعل**، **الصورة**، **الهيولى**، **الله**، **التسيير**، **التخيير** الخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث، مثلاً: **المكان**، **الزمان**، **الجسم**، **الذرّة**، **الحركة**، **العلّة الفاعلة**، **الصفات الأولية**، **الصفات الثانوية**، **قوانين الطبيعة**، **الاستقراء** **الخ**. السؤال هو كيف نفسّر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصوّرات المسيطرة على الخطاب الفلسفي؟ يبدو لي واضحاً من معاينة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمَدَّة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوّراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحدَّدت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الاسكولائي الوسيط.

قيصر: الكوزمولوجيا العلمية تعني عملياً المادية الجديدة.

عظم: المادية الميكانيكية تحديداً (بصورتيها الديكارتية والذرّية) التي انتعشت في عصر النهضة. أعتقد أن أول بلْوَرة شبه مكتملة ودقيقة للمادية الميكانيكية بشكلها الذرّي وباعتبارها النظرية التفسيرية العامة للعلوم الجديدة تمّت على يد **جاليليو**. طبعاً طورها **جاليليو** لأسباب ومبررات نابعة من عمله العلمي واكتشافاته وليس اقتداء بالقدماء أو احتراماً للذرية اليونانية أو العربية القديمة التي ظلّت تأمّلية على الرغم من أهميتها في وقتها. أدت إنجازات **جاليليو** في تفسير حركة الأجسام، مع غيرها من الإنجازات، إلى إلغاء التفسير الغائي الكيفي التقليدي للحركة باعتبارها انتقالاً من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وإلى تراجع المفاهيم الفلسفية القديمة عن مركز الصدارة لتحلّ محلها المفاهيم الجديدة مثل الآلية والامتداد والحركة والزمان والمكان والصفات الأولية والصفات الثانوية وغيرها. دعنا لا ننسى أن التجربة الشهيرة التي أجراها **ديكارت** على قطعة الشمع في «التأمل الثاني» أفضت به إلى نتيجة تؤكد أن الصفات الأولية التي تتألف منها الشمعة حقاً، أو أي جسم آخر، هي الامتداد والحركة فقط لا غير. كذلك، حين يردّد أي تلميذ مدرسة الكليشة المعروفة «الماء لا لون له ولا طعم ولا رائحة» فإنه يؤكد مجدداً هذا التمييز بين الصفات الأولية والثانوية دون أن يدري ذلك. بعد الآن أصبح التفسير العلمي لأية ظاهرة يعني ببساطة تحليلها إلى أبسط عناصرها، أي ذرّاتها المكوِّنة، ومن ثم اكتشاف قوانين حركة تلك العناصر.

قيصر: لكن نظرية الصفات الأولية والثانوية ارتبطت باسم جون

لوك.

عظم: هذا ما تُجمع عليه تواريخ الفلسفة بالتأكيد، إلّا أن الواقع التاريخي يختلف قليلاً عن الحكمة التي يعرضها هكذا إجماع. لوك مسؤول عن نشر نظرية الصفات الأولية والثانوية وتطويرها وإكسابها الشرعية الفلسفية المطلوبة. كان أول من صاغها صياغة منتظمة متكاملة ومتماسكة حيث جعلها ـ مع النظرية السببية في الإدراك الحسي ـ جزءاً لا يتجزأ من «فلسفة العلم» التي شيّدها بدقة ملحوظة وعناية فائقة. فالمادية الذرية لا يمكن أن تستغني: أولاً، عن النظرية السببية في الإدراك الحسي، وثانياً، عن التمييز بين الصفات الأولية والثانوية للجسم دون أن تفقد فاعليتها التفسيرية. هذا واضح من السياق العام للعمل العلمي والفلسفي لكل من جاليليو وتوماس هوبز ونيوتن، على سبيل المثال وليس الحصر. الذي فعله لوك، بهذا الصدد، لا يتعدى إبراز وتطوير الأفكار الواردة عفوياً أو المفترضة ضمناً في إنجازات أبرز علماء ومفكري وفلاسفة عصره. عدّ لوك أن مهمته كفيلسوف لا تتعدّى العمل ـ في ظل نيوتن والعلم النيوتوني ـ على تخليص الفكر الفلسفي من الشوائب العالقة فيه من مخلّفات العصور الوسطى وفكرها الأجوف وتأثيرها الضار.

قيصر: لكن ألا تحوّل بهذا الطرح الفلسفة الحديثة برمّتها إلى نوع من «فلسفة العلم» ليس إلّا؟

عظم: ليس تماماً، أو بالأحرى ليس بالمعنى الضيق للعبارة. هناك جانب آخر للفلسفة الحديثة لم نتطرق إليه هو الفكر الفلسفي

السياسي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي الذي لا يمكن أن يوصف بأنه «فلسفة للعلم» على الرغم من تأثره تأثّراً كبيراً بالعلم الحديث ومناهجه في البحث وطرائقه في تفسير الظواهر وبالمادية الميكانيكية ذاتها. طبعاً هذا من ناحية أولى. ويبدو لي، من ناحية ثانية، أن الواقعة التاريخية الجديدة حقاً والحاسمة فعلاً في الفكر النظري العلمي الحديث كانت المادية الميكانيكية ذاتها بخاصة كما صاغها **جاليليو** أولاً، وكما أتم صياغتها **نيوتن** فيما بعد. إن الفلسفة الحديثة هي عملياً جدل المحاولات المتنوّعة والمستمرّة للتعامل مع المادية الميكانيكية إما إيجاباً أو سلباً أو تعايشاً مهما كان هذا التعايش قلقاً ومتعباً.

قيصر: تنوّعت المواقف منها كثيراً.

عظم: نعم، لأن المادية الميكانيكية، التي نمت وتطورت خارج حظيرة الفلسفة الموروثة واستمدّت قوتها من الميكانيك، فرضت فرزاً في المواقف والفلسفات ووجهات النظر. حدث شيء مشابه أيضاً في الفكر النظري السياسي والاجتماعي والأخلاقي حيث فرضت المسألة المحورية والحاسمة، أي ما هي طبيعة السلطة السياسية؟ فرزاً مشابهاً. ويمكن تحديد الفرز الذي تم في ثلاثة تيارات رئيسية: **أولاً**، الفلسفة المحافظة التي دافعت عن الموروث الفلسفي المثالي والروحي للعصور الوسطى ووجّهت شتى الاتهامات والانتقادات إلى المادية الميكانيكية ليس أقلها الإلحاد والإفساد في الأرض، أي اليمين الفلسفي. وبقي هذا التيار هو الأقوى والأكثر فاعلية ـ على الرغم من تراجعه المنتظم والمستمر ـ في صنع الثقافة الأوروبية المتداولة والمعاشة وفي

الهيمنة على الجامعات ومراكز التعليم حتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر تقريباً. لذلك لمَعَ جميع الفلاسفة المحدثون على هامش الجامعات الأوروبية المشهورة وخارجها. لهذا السبب أخفق فيلسوف مثل **ديفيد هيوم** في شغل كرسي المنطق في جامعة جلاسكو. أي ظلت الجامعات معاقل محافظة لفكر العصور الوسطى وفلسفتها الموروثة حتى فترة متأخرة جداً (بالمناسبة يجب ألا ننسى أن **كنط** كان أول من بدأ تقليد الجمع، بل الدمج، بين الفيلسوف وأستاذ الجامعة). لكن بسبب اضمحلال هذا الاتجاه واندثاره لا تأتي تواريخ الفلسفة أو غيرها على ذكر تعاليمه التفصيلية أو أي من أعلامه وممثليه. وللاطلاع على التفاصيل لا بد من العودة إلى المراجع المتخصصة. لكن معروف أن هذا الاتجاه استمر بتأكيد الطبيعة الإلهية للسلطة السياسية وبالمصدر العلوي المفارق لسلطانها وبإعلاء شأن الوراثي والموروث في صنع الإنسان وتقرير مصير الأفراد وتحديد مكانتهم الاجتماعية ومستقبلهم وامتيازاتهم الخ. **ثانياً**، هناك الفلسفة الراديكالية، أو اليسار الفلسفي، التي تبنّت المادية الميكانيكية ودافعت عنها وكان أبرز أعلامها الفيلسوف الإنكليزي **توماس هوبز**. في الواقع ذهب **هوبز** إلى أبعد من ذلك إذ كان أول من حوّل الكوزمولوجيا الجديدة - بصيغتها الذرية - إلى أونطولوجيا شمولية متماسكة تدعي تفسير الوجود بجميع ظواهره وتجلياته تفسيراً علمياً استناداً إلى علم الحركة أو الميكانيك. لنلاحظ أن العلاقة التي قامت بين فلسفة هوبز وعلم صديقه **جاليليو** استبقت العلاقة المشابهة التي قامت لاحقاً بين **جون لوك** و**نيوتن**. وكما نعرف جميعاً فسّرت أونطولوجيا هوبز الظواهر الطبيعية والفكرية والنفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية استناداً إلى الذرّات المادية المكوِّنة للأشياء

وقوانين حركتها. بالنسبة لـ هوبز كل نشاط هو نوع من أنواع الحركة، وبما أن الفكر نشاط لا بد من الاستنتاج بأن الفكر حركة، والحركة، بطبيعة الحال، هي حركة جسم مادي ليس إلا. وبهذه المناسبة، من يرجع إلى مطلع كتاب هوبز «ليفاياثان» قد يفاجأ إذ يجد أن الفصل المخصّص لمعالجة المخيّلة عند الإنسان يبدأ بقانون القصور الذاتي. أما بالنسبة للمسألة المحورية الأخرى، أي طبيعة السلطة السياسية، فمعروف أن التيار الراديكالي أكّد الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية والمصدر التعاقدي لسلطانها كما رفع من شأن العامل «البيئوي» على حساب الوراثي في صنع الإنسان وفي تقرير مصائر الأفراد وتحديد مكانتهم ومستقبلهم وامتيازاتهم الخ. في الواقع، يبدو أن الكون المؤلّف من ذرّات متجانسة في خصائصها الرياضية والكمية أكثر «ديمقراطية» و«عدالة» و«مساواة» من الكون المؤلّف من جواهر وماهيات وكيفيات تتفاوت أزلياً في فضلها وكمالها وتراتبيتها وسموها. أخيراً هناك التيار التعايشي، أو الوسط الفلسفي، الذي ارتبط باسم ديكارت والذي أراد، كما يبدو للوهلة الأولى، أن يعطي لقيصر ما لقيصر ولله ما لله.

قيصر: تقصد ثنائية ديكارت.

عظم: طبعاً. أمام المادية الميكانيكية ونجاحاتها وقوّتها ماذا نفعل بالأونطولوجيا الروحية الموروثة من العصور الوسطى: الله، خلود النفس، العلل الغائية، المُثُل، تراتبية الوجود، سلّم الكمالات، الثواب والعقاب، الإنسان ومعنى وجوده؟ موقف التيار المحافظ معروف، الميل إلى التمسك بذلك كله حتى الرمق الأخير. هذا

ما فعله خصوم **كوبرنيكوس** و**جاليليو** العقائديون من علماء عصره وأساتذته وفهمائه ومثقفيه وكهنته. وعلى عكس الرأي الشائع لم يكن موقفهم ناتجاً عن أي جهل أو قلة دراية، بل عن علم وفهم ومعرفة، أي عن إدراك دقيق بأنه إذا ثبتت صحة نظرية **كوبرنيكوس** وتأكدت ذرية **جاليليو** تكون بداية النهاية قد أطلت بالنسبة لأونطولوجيتهم الموروثة مع ما يترّتب على ذلك من نتائج خطيرة ومدمرة لن تظل محصورة، بالتأكيد، في ميادين العلم والفكر والفلسفة وحدها. طبعاً، ثَبتَ فيما بعد أنهم كانوا محقّين كلياً بالنسبة لهذه النقطة. أما التيار الراديكالي فقد مال إلى شطب الأونطولوجيا الروحية دون كبير عناء لصالح الأونطولوجيا المادية الجديدة بنزعتها الاختزالية العنيفة والفجّة. أما التيار الذي سيطر على الفلسفة الحديثة وجدلها وحدّد خطابها وتصوراتها فكان التيار الذي حمل على محمل الجد المشكلات الفلسفية الموروثة من الأونطولوجيا الروحية التقليدية وحاول التعامل معها بهدف بناء أونطولوجيا بديلة قادرة، في الظاهر على أقل تقدير، على أن تفي بمتطلبات الروح والعلم معاً. مثلاً ثنائية **ديكارت** و**لوك** و**كنط**.

قيصر: إذن من هو أبو الفلسفة الحديثة في نظرك. **هوبز** أم **ديكارت**؟

عظم: الجدل حول الأبوّة هنا عقيم تماماً وغير تاريخي أصلاً. **هوبز** أسّس أول أونطولوجيا مادية ميكانيكية شاملة متكاملة متأثراً بعمل صديقه **جاليليو**. معروف أن التيار المادي استمر في النموّ والتطور، لكن تواريخ الفلسفة لا تهتم به كثيراً ولا تبرزه، بل تعدّه هامشياً. وبسبب من النزعات المثالية ـ الروحية المهيمنة عليها

وعلى تناولها للفلسفة الحديثة نجد، على سبيل المثال، أن هذه التواريخ لا تفسح مجالاً لأمثال **ديديرو** و**لامتري** و**هولباخ** و**فولتير** لأن فكرهم الفلسفي ـ التأملي ضعيف في نظرها. **ديكارت** أبو الفلسفة الحديثة بمعنى أنه أول من شيّد أونطولوجيا روحية ـ مادية تصالحية أثرت إشكاليتها الأساسية تأثيراً عميقاً ومستمراً على التيار الرئيسي المهيمن في الفكر الفلسفي الحديث والممتد من **ديكارت** إلى **هيجل** على أقلّ تقدير. هذا هو النهج الفلسفي الذي تهتم به تواريخ الفلسفة بصورة كلية تقريباً.

قيصر: أنا أعرف أنك لا تحب كثيراً الأفكار التوفيقية وتفضّل المواقف الصريحة والحادة. فما رأيك بتوفيقية **ديكارت**؟.

عظم: لم تكن فلسفة **ديكارت** توفيقية بالمعنى العادي للعبارة أي على طريقة الآراء الشائعة حول التوفيق بين رأي الحكيمين أو بين الشريعة والفلسفة أو ما شابه ذلك. التوفيق بهذا المعنى لا يمكن أن يتعدّى الانتقائية الضحلة في أحسن الأحوال، أو محاولة تربيع الدائرة في أسوئها. معظم علماء تلك الفترة وجدوا طريقة أو أخرى للتعايش المؤقت مع أجزاء من الأونطولوجيا الروحية الموروثة، على شكل معتقدات دينية، بتضييق رقعة شمولها وتقليص دائرة نفوذها تدريجياً لصالح المادية الميكانيكية التي أخذت تشكل فلسفتهم العفوية إذا جاز التعبير. الديكارتية نظّرت لهذا التعايش بشطر الوجود إلى شطرين: ١) مملكة المادة حيث الامتداد، التجانس، الآلية، العلة الفاعلة، التكرار، الكم، الحتمية، القصور والسكون، (باستثناء تبديل أماكن الأجسام). ٢) مملكة الروح حيث الفكر، التباين، الحركة، النمو، الغائية،

التجديد، الكيف، الحرية، أي حيث جميع الاعتبارات الهامة بالنسبة للأونطولوجيا التقليدية. لم يتوصّل **ديكارت** إلى ثنائيته عن طريق الشك المنهجي كما تريد تواريخ الفلسفة أن تقنعنا، بل نتيجة اعتبارات ومشكلات تتعلق بالمادية الميكانيكية وفلسفة العلم وبأبحاثه العلمية والرياضية من جهة، واعتبارات أخرى، هامة أيضاً، تتعلق بالأونطولوجيا الروحية الموروثة والمكرسة دينياً ومؤسساتياً من ناحية ثانية. كان هدف **ديكارت** إعادة النظر بالأنطولوجيا التقليدية وبمفاهيمها ومجال نفوذها بطريقة تعزلها عن المملكة الأخرى حيث يتركز النشاط العقلي الجديد والتقدم العلمي. أهدى **ديكارت** تأمّلاته الفلسفية إلى عميد كلية اللاهوت المقدسة في باريس ودكاترتها على أمل أن يتم تبنّي ثنائيته رسمياً مما كان سيفضي إلى عزل مملكة المادة وتحييد علومها وتكريس مناهجها ومقولاتها نهائياً بعيداً عن مملكة الروح ومناهج بحثها ومقولاتها المكرّسة منذ القدم. أي حقّق **ديكارت**، للمرة الأولى منذ نهاية العصور الوسطى، توازناً فلسفياً صريحاً ومدعّماً بين الروح والمادة بحيث أصبح بالإمكان تفسير جميع الظواهر الطبيعية بصورة آلية ورياضية ودون الرجوع إلى أية قوى خارقة أو علل غائية. ولا شك أن إنجازه هذا كان كسباً مرحلياً عظيماً للعلم والمادية والتقدم. **ديكارت** نفسه أخرج العلل الغائية حتى من مملكة الفكر. في تفسيراته لما يجري فيها لا نجده يستعين بهذا النوع من الأسباب. كل ما فيها هو حال من أحوال الجوهر الروحي المفكر لا أكثر. في رسالة معروفة موجهة إلى **مارسين** اعترف **ديكارت** سرّاً بأغراضه العميقة والحقيقية من تأليف «التأمّلات» حيث قال في الرسالة ما معناه أن «التأمّلات» تحوي أسس فيزيائه بأكملها ولكنه حذّر مارسين، في الوقت ذاته،

من إفشاء السرّ تجنباً للعراقيل التي سيثيرها أنصار **أرسطو** وأتباع فيزيائه في وجه العلم الجديد ووجه تقبّله وانتشاره. في الواقع، عبَّر **ديكارت** عن أمله في أن يقتنع قراؤه بصواب المبادىء والأفكار الواردة في «التأمّلات» قبل أن يتنبّهوا إلى أنها تهدم مبادىء **أرسطو** وأفكاره. أي تلخص طموح **ديكارت** في بناء ميتافيزيقا جديدة تناسب الفيزياء الجديدة وتلائمها وليس العكس. طبعاً، تقمصت ثنائية **ديكارت** لاحقاً أشكالاً متعدّدة ومتنوّعة على امتداد تاريخ الفلسفة الحديثة. على سبيل المثال: التمييز، مع التعارض، الأونطولوجي الحاد والقاطع في عدد من الفلسفات المرموقة بين: الذات والموضوع، التاريخ والطبيعة، الحرية والضرورة، الذاكرة والمادة، الغائية والآلية، العلم والميتافيزيقا، الكيف والكَمّ.

قيصر: تعمّدتَ اختتام كتابك «نقد الفكر الديني» بعبارة مقتبسة من سارتر تقول «الماركسية هي الفلسفة المعاصرة»، يبدو لي أنك أردت أن تقول مجدداً إنّ المادية الميكانيكية كانت هي أيضاً الفلسفة المعاصرة لعصرٍ قريب هو العصر الحديث.

عظم: لابأس...

قيصر: مع ذلك الفلسفة الحديثة مليئة بالتنوّع والتضارب ـ **لايبنز**، **باركلي**، **هيوم**، **كنط** ـ مما يجعل اختزالها إلى المادية الميكانيكية محاولة محفوفة بالمخاطر.

عظم: لا أريد أن أختزل أو أن أنتقص من تنوّع الفلسفة الحديثة وثرائها وزخمها وتضارب اتجاهاتها الخ. مع ذلك، فإن كل هذا

التنوع والتضارب والثراء ليس عشوائياً أو فوضوياً، بل ينتظم في أنماط واضحة المعالم ذات خطوط تطورية معيّنة قابلة للتحديد والدراسة والفهم. المادية الميكانيكية، خاصة في صورتها الذرية، شكلت موضوعياً أونطولوجيا العلم الحديث ونظريته الكونية الشاملة حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر تقريباً. إن قناعتي هي أننا نخطىء كثيراً إذا لم ننظر إلى الفلسفة الحديثة بما هي جدل المحاولات المتنوعة والمتعددة والمتضاربة للتعامل، بصورة أو بأخرى، مع هذه الأونطولوجيا الجديدة والتحديات الحادة التي طرحتها. أي انني لا أختزل بل أشير إلى النقطة المركزية والحاسمة التي تمحور حولها جهد الفلسفة الحديثة تاريخياً. على سبيل المثال: إن فلسفة لايبنز، في التحليل الأخير، ليست إلّا محاولة لبناء أونطولوجيا مثالية ذرية، ولولا الأهمية الحاسمة التي أخذت تتمتع بها المادية الذرية لما احتاجت المثالية الروحية إلى إعادة ترميم نفسها على أسس جديدة تستعير من العلم الحديث ذريته. فلسفة لايبنز ردّ فعل تجميلي دفاعي راقٍ من جانب المثالية على الخصم مستخدمة بعضاً من أسلحته. سوف أذهب إلى أبعد من ذلك لأقول أن مونادولوجيا لايبنز ليست إلا المادية الذرية مقلوبة أو واقفة على رأسها كما تبيّن المقارنات التالية:

الذرة كمٌّ لا يتجزأ قائم بذاته.
المؤناد كيفٌ لا يتجزأ قائم بذاته.

الذرة موضوعٍ مفْرَد محمولاته ممتدة دفعة واحدة في المكان.
الموناد ذاتٌ مفردة أحوالها ممتدة على التوالي في الزمان.

الذرة ساكنة داخلياً متحركة خارجياً.

الموناد متحرّك داخلياً ساكن خارجياً.

الذرة عاطلة وقاصرة بذاتها منفعلة بغيرها.
الموناد فاعل ومشتهٍ بذاته مستغنٍ عن غيره.

الذرة لا ترتبط بغيرها من الذرات إلا بعلاقات خارجية مباشرة.
الموناد لا يرتبط بغيره من المونادات إلّا بعلاقات داخلية غير مباشرة.

الذرة خاضعة في حركتها لقانون العلّة الفاعلة فقط.
الموناد خاضعٌ في حركته لقانون العلة الغائية فقط.

الذرة تفعل في جميع الذرات الأخرى وتنفعل بها.
الموناد يمثّل جميع المونادات الأخرى كما تمثّله هي أيضاً.

لا جديد حقاً تحت الشمس في عالم الذرات.
لا جديد حقاً تحت الشمس في عالم المونادات.

قيصر: مقارناتك صحيحة ودقيقة، لكن تسمياتك لبعض الفلسفات غير مألوفة.

عظم: غير مألوفة في تواريخ الفلسفة على ما أعتقد، لكن يجب أن تكون التسميات دقيقة قدر الإمكان وأفضل وصف، في نظري، لفلسفة **لايبنز** هو: المثالية الذرية، كما أن الوصف الأفضل لفلسفة **باركلي** هو: المثالية التجريبية.

قيصر: لن تجد التسمية الأخيرة في تواريخ الفلسفة، وهناك شعور عام بوجود شبه تناقض بين التجريبية والمثالية، لأن الفلسفة التجريبية تنبني استناداً إلى المعارف البعدية في حين تميل المثالية

إلى بناء نسقها استناداً إلى معارف أولية ومبادىء قبلية.

عظم: لم تكن المثالية في يوم من الأيام لتميل إلى الذرية، ولكن هذا هو التجديد الذي أدخله **لايبنز** عليها تحت ضغط المادية الذرية وتقدمها وتأثيرها. كذلك لم تكن المثالية لتثق كثيراً بالتجربة الحسّية لكن إنجاز **باركلي** كان تجديد صياغتها بما يتناسب مع التجريبية الحسّية المسيطرة بقوة على العلوم والفلسفة في بريطانيا. تبنّى **باركلي** تجريبية متشدّدة في حسّيتها ومتزمّتة في إسميتها ليقاتل بها الخصم، أي المادية الذرية. فإذا كانت التجربة الحسيّة غير قادرة من حيث المبدأ على أن تكشف لنا وجود الذرات المادية بصفاتها الأولية لا بد لنا من إنكار وجودها انسجاماً مع تجريبيّتنا. بعد طرح الجسم المادي المؤثّر على الحواس من التجربة الحسية ماذا يبقى؟ الذات المدركة زائد مدْرَكاتها، أي أفكارها والكيفيات التي تحسّها. بطبيعة الحال لا معنى لوجود الأفكار والكيفيات المحسوسة إلّا بالقياس إلى ذات مدركة. شعار **باركلي** المعروف: «وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك» يعني أن الموجود حقاً يتلخص بالتالي: الذات الكلية المُدرِكة زائد مدرَكاتها، الذوات الجزئية المدرِكة زائد مدرَكاتها ومحسوساتها ولا تشكل الأخيرة إلا جزءاً صغيراً من مدرَكات الذات الإلهية. أما المادة فغير موجودة وفقاً لوصف الماديين لأنها ليست ذاتاً مدرِكة من جهة وليست مدرَكاً يعتمد في وجوده على الذات المدرِكة من جهة ثانية.

قيصر: يبدو وكأن موقف **باركلي** ينطوي على مفارقة ما، فهو من ناحية أولى، يستعير التجريبية من العلم ليجدّد بها المثالية الروحية

ويقلب، من ناحية ثانية، هذه التجريبية على العلم نفسه بحيث يُنكر باسمها أحد أهم مقوماته أي المادية الذرية. تركّز هجومه على النيوتونيين، كما هو معروف، وعلى «الفلسفة الحُبَيْبيّة» وفقاً لتسميات ذلك العصر.

عظم: الثورة العلمية أحدثت ثورة داخل المثالية ذاتها وأخصبتها، من هنا المحاولات المتنوّعة لإعادة صياغتها وتقديمها بأشكال جديدة ومناسبة مثل المثالية الذرية عند **لايبنز** والمثالية التجريبية عند **باركلي** والمثالية الصورية عند **كنط** والمثالية التاريخية عند **هيجل**. تكمن خصوبة المفارقة في موقف **باركلي** في إيضاحه الحاد للتناقض الكامل الذي تبلور بين الفلسفة الحُبَيْبيّة التي حملها العلم النيوتوني من ناحية، والمثالية الروحية المتجدّدة من ناحية ثانية. تؤكد هذه المثالية أنه لا موجود إلّا الذوات ومدرَكاتها، في حين تؤكد الفلسفة الحُبَيْبيّة أنه لا موجود، في التحليل الأخير، إلّا الذرات المادية وحركتها. أيام **ديكارت** كان التعايش بين النقيضين ممكناً وحاصلاً ولكنه لم يعد كذلك في عصر **باركلي**. أي أن الخروج الفلسفي من المأزق لم يعد ممكناً إلّا على حساب العلم من جهة أو على حساب المثالية من جهة ثانية أو على حسابهما معاً من جهة ثالثة. اختار **باركلي** المخرج الأول في حين اختار **كنط** المخرج الثالث.

قيصر: ووقع هيوم في الشكّ واللاأدرية نتيجة تأرجحه بين طرفي التناقض!

عظم: هذا ليس استنتاجي أنا، قد يكون استنتاجك أو استنتاج بعض

تواريخ الفلسفة، هذا لا يعني، طبعاً، أنني أنفي ريبيّة هيوم.

قيصر: خروج **باركلي** من المأزق ليس سهلاً، إذ أن العلم النيوتوني يؤكد وجود موضوعات كثيرة لا هي بذوات مدركة ولا هي قابلة للإدراك الحسي أصلاً، مثل الذرات المادية التي لا تتجزأ والنقاط المكَانية التي لا أبعاد لها والآنات الزمانية التي لا دوام لها الخ.

عظم: تخبّط **باركلي** في معالجته لهذه المسألة، لكن في النهاية خرج من المأزق على حساب العلم كما ذكرت. في الواقع خطا خطوات جريئة جداً ومؤثرة لاحقاً باتجاه الحدّ من دعوى العلم بأنه مصدر معرفتنا الجدّية بحقيقة الكون وبالعناصر التي يتكوّن منها والقوانين التي تحكمه. بهذا الصدد طرح **باركلي** أفكاراً أولية ورائدة باتجاه التأويل «التواضعي» و«الأداتي» لتصورات العلم ونظرياته وقوانينه وقضاياه.

قيصر: يُنسب هذا التأويل عادة إلى كنط.

عظم: هذا صحيح، لكن الرائد الحقيقي كان **باركلي** خاصة في كتاباته المتأخرة. رأى بوضوح أن المثالية المتجددة لا يمكن أن تتعايش مع الواقعية العلمية، أي أدرك أنه بدون التأويل التواضعي الأداتي للعلم تفقد المثالية كل مسوّغ لوجودها واستمرارها. العلم النيوتوني مثلاً يفسّر الكيف بالكم سببياً في حين يرفض **باركلي** ذلك ويؤكد على الطبيعة الكيفيّة للكون في العقل الإلهي مما اضطره إلى عدّ الكموم التي يستخدمها العلم محض تجريدات مفيدة أو بناءات عقلية نافعة، لا أكثر، مهمتها مساعدة الإنسان

على ضبط عالم الكيف في قواعد محددة وتحسين مقدرته على تبيّن تلازم الكيفيات واطرادها على غرار واحد. إن نقاط العلم الهندسية وآناته الزمانية وذراته المادية غير القابلة للإدراك الحسي كلها لا تصف موجودات حقيقية ولا تفيدنا بمعلومات عن واقع الأشياء كما هي، إنها مجرد أدوات نظرية نصطنعها كي تساعدنا على التعامل مع الواقع الكيفي المحسوس بصورة أفضل وأدق. هذا التأويل الجريء للموقع الابستمولوجي للعلم يفسح المجال كلياً أمام الميتافيزيقا والدين والروحانيات، أي لكل ما هو لا علم، لتدعي أنها مصدر معرفتنا الحقيقية بطبيعة الأشياء. ترك هذا التأويل للعلم تأثيره البالغ على الفلسفة الحديثة من **كنط** إلى **هايدجر**.

قيصر: واجه هيوم المأزق ذاته، مع ذلك بقي معادياً للدين والميتافيزيقا. ربما نجد هنا تفسيراً لريبيّته المشهورة. فلا هو بقادر على قبول مثالية **باركلي** الدينية أو ما يشبهها بسبب عصرية فكره ولا هو بقادر على قبول الأونطولوجيا المادية الجديدة بحكم تجريبيّته الصارمة.

عظم: وجد هيوم مخرجاً، ولم يكن على حساب العلم بالضرورة كما يوحي عادة الكلام الكثير عن ريبيّته الهدامة. زكي **نجيب محمود** عدّه رائد الوضعية المنطقية **ويوسف كرم** رأى فيه مؤسس الظاهراتية الحديثة، وهما على حق.

قيصر: لكن الميل العام للظاهراتية والوضعية المنطقية هو الأخذ بالتأويل التواضعي والأداتي لتصوّرات العلم ونظرياته وقوانينه

وهذا تماماً ما يترك المجال مفتوحاً أمام العودة إلى الميتافيزيقا والدين الخ، على حدّ قولك.

عظم: العودة إليهما على طريقة **باركلي** أو غيره خيار مفتوح ومتاح دائماً، ولكن ليس صحيحاً أن كل من أخذ بالتأويل التواضعي والأداتي للعلم وجد نفسه مضطراً للإقدام على مثل هذا الخيار. المثالية الحديثة تميل دوماً إلى اعتماد هذا التأويل بشكل أو بآخر، مع ذلك نجد أن المنطقية الوضعية المعادية للواقعية العلمية تحصّن نفسها بمبدأ قابلية التحقق لترفض الادعاءات المعرفية للميتافيزيقا والدين. البراجماتية والقريبون منها رعوا التأويل التواضعي والأداتي للعلم ونظّروا له على نطاق واسع، فماذا كانت النتيجة؟ **وليم جيمس** انتهى إلى إعادة الاعتبار المعرفي للتجربة الدينية، **برجسون** اختتم حياته الفكرية بتمجيد التصوّف، **جون ديوي** رفض نهائياً الدخول في مثل هذه المتاهات، لا بل بقي غير محبّذ لها على الإطلاق. عندنا تبنّى **زكي نجيب محمود** التأويل ذاته ودافع عنه بقوة في كتابيه الرئيسيين: «المنطق الوضعي» و«نحو فلسفة علمية» دون أن يتخلى عن موقفه التقليدي المناوىء للميتافيزيقا والروحانيات عموماً. ومع أن **الدكتور فؤاد زكريا** لم يعالج هذه المسألة مباشرة في كتابه «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان» فقد انطوت طروحاته على تأويل وظيفي ـ أداتي للمعرفة العلمية يقرّبه من التأويل التواضعي.

قيصر: أعذرني، لأنني غير متتبع بدقة للانتاج الفلسفي بالعربية. هل **فؤاد زكريا** متفق مع **زكي نجيب محمود** على هذه النقطة؟

عظم: ليس تماماً. **زكي نجيب محمود** يتمسّك بمبدأ قابلية التحقُّق وما يترتّب على استخدامه من نتائج تمسكاً قوياً، كما يميل إلى الأخذ بوجهة نظر موريتس **شليك** بالنسبة للتأويل التواضعي للعلم. لا أجد تناولاً لهذه الأشياء عند **فؤاد زكريا**، همّه هو الدفاع عن الواقعية الساذجة تحت اسم الموقف الطبيعي للإنسان، وهذا الدفاع هو الذي يضطره إلى تقديم تأويل وظيفي ـ أداتي للعلم ويقربه ضمناً من وجهة نظر **زكي نجيب محمود** وشبيهاتها.

قيصر: هل هو براجماتي، أو قريب من البراجماتية؟

عظم: لا أعتقد أنه سيقبل هذا الوصف أو التصنيف، مع ذلك أجد أن دفاعه عن الموقف الطبيعي يستند إلى مزيج من فلسفة التحليل اللغوي والبراجماتية، إذ يرى أن صورة العالم الناتجة عن الموقف الطبيعي للإنسان صحيحة وصادقة في مجالها الخاص طالما أنها تقوم بوظائفها الحيوية في الحياة اليومية والعملية. كذلك الأمر بالنسبة للصورة العلمية للعالم، إنها صحيحة وصادقة في مجالها الخاص طالما أنها تقوم بوظائفها الحيوية بنجاح في البحث والتفسير العلميين.

قيصر: هذا حل سهل، طبعاً، ومعروف في فلسفة التحليل اللغوي. لغة الحياة اليومية صالحة للحياة اليومية، ولغة العلم صالحة للتفسير العلمي، ولغة الأسطورة صالحة للعقل الميثولوجي، ولغة اللاهوت مناسبة للمباحث الدينية الخ، النتيجة هي نوع من تحصيل الحاصل حيث يبقى كل شيء على حاله.

عظم: أرجّح ألّا تكون هذه المسائل غائبة كلياً عن **فؤاد زكريا** إذ نجده يطرح في كتابه السؤال الأساسي: أليس هناك من صورة حقيقية للعالم؟ لكنه لا يُبرز السؤال ولا يجيب عنه صراحة. الواقع هو أن الميل العام لمناقشاته يؤدي إلى جواب بالسلب. كل هذه الصور المختلفة حقيقية وصحيحة وصادقة طالما أنها تخدم بنجاح الأغراض التي وُضعت من أجلها. طبعاً، ليس أسهل على هذا الموقف من الانزلاق إلى نوع معيّن من المثالية: الإنسان وضع الصُور لتخدم أغراضه هو، ومعايير النجاح والإخفاق راجعة له أيضاً ولتقديره، أيّ دورٍ بقي، إذن، للواقع الموضوعي في المعرفة؟ بعبارة أخرى لا تمتاز الصورة العلمية عن الصورة الناتجة عن الموقف الطبيعي للإنسان إلّا بتعقيدها ولجوئها إلى الرموز الرياضية والأدوات العلمية الخ. لذلك لا ينفي **فؤاد زكريا** الواقعية العلمية فحسب، بل يمتنع عليه حتى القول، مثلاً، بأن الصورة العلمية تتفوق من حيث مقدرتها على استيعاب صورة الموقف الطبيعي وتفسيرها، في حين أن العكس غير ممكن. كما يتجاهل **فؤاد زكريا** هنا «موقفاً طبيعياً» آخر، أعني الموقف الطبيعي لكل إنسان على شيء من الثقافة العلمية الحديثة الذي يجعله يميل تلقائياً إلى الواقعية العلمية وإلى تفريد الصورة العلمية للعالم عن كل الصور الأخرى باعتبارها قادرة على استيعاب باقي الصور كافة وتفسيرها، في حين أن العكس ليس صحيحاً، وباعتبارها حاملة لنوعٍ ممتاز من المعرفة بطبيعة الأشياء وقوانين حركتها وصيرورتها ناتجٍ عن التطبيق التراكمي للمنهج العلمي في البحث والتفكير والتفسير والتفلسف. إذ لو لم يكن هناك فارق بين الواقع والمظهر لما احتجنا إلى العلم والبحث العلمي، على حدّ قول **كارل ماركس**.

قيصر: مِنْ وصْفك، ألا يقع فؤاد زكريا في نوع من اللاأدرية الأبستمولوجية نتيجة تكافؤ كل صور العالم معرفياً؟

عظم: في التحليل الأخير، أعتقد، أنه لا مفر من هذا المطب، بخاصة أن مثل هذا الموقف عاجز عن التمييز بين المهم والأهم، بين الأساسي والعَرَضي في معرفتنا بالعالم وتصويرنا له وتفسيرنا لأحداثه. يكمن مصدر المشكلة في تصوير النظرية العلمية على أنها مجرّد نوع من اللغة الصورية لا أكثر من حيث بنيتها وعلاقات أجزائها بعضها بالبعض الآخر وخواء محتواها. تميل هذه النزعة إلى إقصاء أولوية الواقع في المعرفة العلمية لصالح أولوية التواضع والاتفاق، مما يعني أن النظريات العلمية، مثل اللغات الصورية، ذات منشأ تعسّفي ومآل وظيفي ـ أداتي لا أكثر. أما لماذا تتحوّل بعض هذه النظريات إلى أدوات ناجحة تقوم بوظائفها العلمية على وجه مقبول في حين يخفق البعض الآخر فيستبعد ـ على الرغم من المنشأ التواضعي التعسّفي لها جميعاً ـ فهو سؤال لا جواب له عند أصحاب هذه النزعات اللاادرية.

قيصر: معروف أن هيوم امتلك سلاحاً مشابهاً لمبدأ قابلية التحقق، وإن كان بصياغة أولية وبدائية نسبياً، وتحصّن به. فما الحاجة إذن إلى الريبيّة التي كان يفاخر بها؟

عظم: كان شك هيوم في معظمه هادفاً ودقيقاً في مراميه، على عكس ما هو شائع عنه. إذا راجعنا بسرعة بعض أهم الموضوعات التي صبّ عليها شكوكه الهدامة نجد أنها تتلخص بالتالي:

١ ـ فكرة الجوهر الثابت والكامن وراء الأعراض والأحوال الخ.

٢ ـ خلود النفس.
٣ ـ الجوهر الروحي الأول، أي الله.
٤ ـ المعجزات.
٥ ـ السببية بمعناها التقليدي.
٦ ـ الميتافيزيقا بكل صورها وأشكالها.

لنلاحظ الآن أن جميع هذه الموضوعات هي من مخلّفات الفكر الفلسفي الوسيط، وان هيوم عمل على تصفية الفكر الفلسفي الحديث منها نهائياً مستخدماً أداة غير غريبة أبداً على الفلسفة الحديثة، أي الشك. عندما أرجع إلى فلسفة هيوم في سياقها التاريخي أجد أن شكه لم يكن عشوائياً أو عاماً طاماً، كما توحي الصورة التقليدية عنه، بل موجهاً، بصورة رئيسية، إلى إنجاز مهمة تطهير الفكر الفلسفي من كل هذا المتاع المتخلف ودفعه إلى مستوى علوم العصر: لاحظ، مثلاً، أن قائمة الرذائل والقبائح في فلسفته الأخلاقية مستمدّة كلها تقريباً من فضائل النسّاك ورجال الدين عموماً وعلى رأسها: التَبَتُّل، الصيام، التكفير، إنكار الذات، قهر الجسد، التواضع، الصمت، العزلة، التوحُّد الخ. في الواقع، يبدو لي أن هيوم أنجز مهمة في الفكر الفلسفي شبيهة بتلك التي أنجزها صديقه آدم سميث في الفكر الاقتصادي الحديث. سميث هو الذي قضى على مخلّفات الفكر الاقطاعي والوسيط في الاقتصاد السياسي الناشيء. إن أبلغ مقياس على النجاح الذي أصابه هيوم هو شهادة كنط المشهورة في التأثير الذي مارسته كتابات هيوم عليه وعلى تطوره الفلسفي اللاحق.

قيصر: الحكمة الشائعة تقول إنّ شك ديكارت كان هدفه البناء

والوصول إلى الحقيقة، في حين أن هدف **هيوم** من الشك كان الهدم. في مقدمته لطبعة جامعة أكسفورد لأعمال **هيوم** كرر الهيجلي الإنكليزي ت. هـ. **جرين** هذا الحكم. في الواقع لم يجد **جرين** في فلسفة هيوم أية تعاليم إيجابية، لا شيء سوى أحوال ذهنية ونفسية تتتابع وتتداعى.

عظم: كثيراً ما تُليت هذه الحكمة على مسامعي أثناء دراستي للفلسفة، ولا بدّ أني قرأتها في بعض تواريخ الفلسفة. **يوسف كرم** يشبّه **هيوم** بقدماء الشكاك وبالسوفسطائية أيضاً بقصد القدح. الواقع هو أن شك **ديكارت** هَدَم الكثير مما لم يعد قابلاً للحياة والاستمرار في عصره والذي شرع شك **ديكارت** بهدمه لا يختلف كثيراً عما أراد **هيوم** تصفيته بواسطة الشك أيضاً. بمعنى معيّن أتمّ **هيوم** ما كان قد بدأه **ديكارت** ودفعه إلى نتائجه المنطقية. هذا هو المنحى التاريخي العام لشك**هيوم**، أما التفاصيل والمبالغات والشطط هنا وهناك فليست بذات أهمية كبيرة ولا تؤثر على مكانته كفيلسوف حقيقي. دعني أدفع بهذه المقارنة إلى الأمام قليلاً. أراد **ديكارت** بناء فكر فلسفي جديد أكثر علمية وعصرية على أنقاض شكّه. وهذا تماماً ما أراده **هيوم** ونفّذه مع حفظ الفوارق بالنسبة للزمان والمكان والمجتمع والمناخ الفكري الخ. مثلاً، كرر **هيوم** تجربة **ديكارت** في معرفة الذات وخرج بنتائج مغايرة لما خرج به الفيلسوف الفرنسي. جاءت نتائج **هيوم** منسجمة مع التجريبيّة الإنكليزية والميكانيكية النيوتونية السائدة. الشك المنهجي أوصل **ديكارت** إلى لحظة حدسية كشفت الذات كجوهر روحي مفكر. عاد **هيوم** إلى ذاته أيضاً ودخلها بأكبر قدر ممكن من الحميمية، على حد قوله، فلم يجد ثباتاً ولا روحاً ولا جوهراً ولا

خلوداً بل تياراً متحولاً متبدلاً من الانطباعات والأفكار والصور والخيالات والانفعالات الخ. بعبارة أخرى بدلاً من أن يفهم **هيوم** حياتنا العقلية والنفسية استناداً إلى مقولات الجوهر والعَرَض والحال والقوى المستمدة كلها من فلسفة القرون الوسطى قام بتحليلها إلى أبسط عناصرها ثم استكشف القوانين التي تحكم علاقات تلك العناصر وحركتها، قوانين التداعي المشهورة. ماذا فعل **هيوم** هنا غير توسيع ميكانيكية **ديكارت** لتشمل «مملكة الروح» بالإضافة إلى مملكة المادة. يجب ألّا ننسى أن كتابه الرئيسي حمل العنوان الفرعي التالي: «محاولة لتطبيق منهج الاستدلال التجريبي على الموضوعات المعنوية» وأن هدفه الصريح والمعلن كان تحويل دراسة «الإنسان» أو «الطبيعة البشرية» أو «الذهن الإنساني» (بمعناه الواسع جداً) إلى علم مماثل للعلوم الطبيعية كما نجدها عند كبار علماء ومنظّري ذلك الزمان من أمثال **اسحق نيوتن** و**فرانسيس بيكون**. فعل**هيوم** شيئاً شبيهاً بالنسبة لمسألة الضرورة السببية. هنا لديّ ملاحظتين أخيرتين حول هذه النقطة: أ) على العموم، تكمن الأهمية التاريخية لتأكيد التيار العقلاني الكلاسيكي في الفلسفة الحديثة الدور الممتاز للعقل في البحث عن الحقيقة وبلوغها وضمان معرفتها في ضربه المصادر اللاهوتية للحقيقة واستبعاده الضمانات النصوصية الموروثة لها وفي التخلص من المزاعم القروسطية المتراكمة حولها. كما تكمن الأهمية التاريخية لتأكيد التيار التجريبي الكلاسيكي في الفلسفة الحديثة الدور الممتاز للتجربة الحسية في البحث عن الحقيقة وبلوغها وضمان معرفتها في ضربه التصورات الروحانية ـ الجوهرانية للعقل والحقيقة معه وفي استبعاد التعاليم الميتافيزيقية حولهما (عقيدة الأفكار الفطرية،

مثلاً) والتخلّص من المناهج التأملية ـ الأپريوريّة في استخدام العقل وفي البحث عن الحقيقة والمعرفة عموماً. ب) معروف أن المدرسة النفعية الإنكليزية في القرن التاسع عشر كانت الوريثة الشرعية لمحاولة هيوم تطبيق «منهج الاستدلال التجريبي» البيكوني ـ النيوتوني على العالم المعنوي (عالم الإنسان والمجتمع). فكما أن **نيوتن** تمكّن من اكتشاف القاسم المشترك بين ظواهر العالم الطبيعي على صورة قانون الجاذبية العام اعتقد النفعيون أنهم اكتشفوا القاسم المشترك بين ظواهر «العالم المعنوي» على صورة قانون النفع العام. وكما أن اكتشاف **نيوتن** نفسه والتقدّم الحاصل في تطبيقه وتوسيعه قد تمّا عن طريق الملاحظة والتجربة والحساب بعيداً عن التأملات الميتافيزيقية والتفسيرات الدينية لظواهر الطبيعة اعتقد النفعيون أنه لتحقيق تقدّم مماثل على صعيد «العالم المعنوي» لا بد من اعتماد منهج مماثل قائم على الملاحظة والتجربة والحساب مع الابتعاد الكلّي عن التأملات الميتافيزيقية الجوفاء والتفسيرات الدينية الخرقاء لظواهر العالم المعنوي.

قيصر: بمناسبة ذكر السببية ما رأيك بالمقارنات التي تُعقد بين **الغزالي** وهيوم حول هذه المسألة؟

عظم: لا أعتقد أنها مجدية كثيراً لأنها تقفز فوق التاريخ والقرون والفوارق النوعية الخ، وكثيراً ما يكون مصدرها العُقد المحليّة المعروفة التي تؤدي إلى التباهي بوجود فيلسوف في تراثنا العتيق يضاهي أفضل ما أنتجه العصر الحديث إلى آخر هذا النوع المنتشر جداً من التفاخر السقيم ثقافياً والعقيم علمياً. أقرب هذا

النوع من المقارنات بحذر شديد لأن عقلانية **ابن رشد** غير عقلانية **ديكارت**. العقلانية الرشدية كيفيّة، العقلانية الديكارتية رياضية كمية، والفارق بينهما كبير وكبير جداً. تاريخيّة العقل حقيقة واقعة في نظري، كذلك تقدمه النوعي والكمّي. الميول المادية عند **أرسطو** و**ابن سينا** هي غير مادية **جاليليو** و**هوبز** و**نيوتن** و**ماركس** والفارق بينهما هو تماماً الفارق النوعي الحاد بين العصور القديمة والوسيطة من جهة والعصر الحديث من جهة ثانية. وهذا أيضاً شأن كبير لا يجوز المرور به بهذه الخفّة. رفض **الغزالي** السببية المنطقية ليؤكد فاعلية السببية الإلهية وحدها، في حين رفض **هيوم** السببية المنطقية فقط ليؤكد السببية الميكانيكية والطبيعية محلها. وهذا أيضاً فارق كبير وهام بينهما. إن كان لا بد من مقارنة بـ**الغزالي** فالأفضل اللجوء إلى **باركلي** أو **مالبرانش** بدلاً من **هيوم**، إذ أنه خلافاً لما يُذكر ويُقال لم يشك **هيوم** بالضرورة السببية بالمطلق، بل شك بنوع معين منها وهدَمه بغية إعادة بنائها على أسس جديدة. أي مرة ثانية تبع **هيوم** الأسلوب **الديكارتي** بخطوطه العريضة. وجّه **هيوم** نقداً صارماً إلى التصور القائل بأن الضرورة السببية ذات طبيعة منطقية حيث يفترض بالمغلول أن ينساب من العلة انسياب النتيجة من المقدمات في القياس الصحيح. أي هدَم **هيوم** تصور **سبينوزا** للضرورة السببية الموروث بدوره عن أونطولوجيا العصور الوسطى. بدلاً من ذلك كله طرح **هيوم** تصوّراً تجريبياً للعلاقات السببية استناداً إلى ما اصطلحنا على تسميته بالتلازم الثابت بين الظواهر والذي لا نكتشفه ونتعلمه إلا بالتجربة. أي جعل **هيوم** العلاقات السببية بعدية خارجية ميكانيكية بعد أن كانت قبلية جوهرانية منطقية.

قيصر: حتى الأمثلة التي ضربها هيوم في تحليله المشهور للسببية ذات طابع آلي بالمعنى الحرفي، أقصد مثال كُرات البلياردو الذي استخدمه. وكثيراً ما شُبهت الذرات المادية بتلك الكُرات وبحركتها مع فارق الحجم فقط. وما من مناقشة تقريباً لمشكلة السببية بعد هيوم تخلو من إشارة إلى هذا المثال.

عظم: كما في مثال كرات البلياردو، تلازم وقوع **أ** و **ب** في التجربة يؤدي إلى نشوء عادة تجلعنا نتوقع **ب** إذا وقعت **أ** والعكس بالعكس. هذه العادة هي أساس ميلنا للتوقع والاستدلال التجريبي والتنبّؤ وليست أساس السببية عند هيوم كما يُقال في كثير من الأحيان. أي أن هيوم لم يختزل السببية إلى حالة نفسية ذاتية وفردية، لِنُعْطِ الرجل حقه على أقل تعديل، قد يجد البعض الكثير مما هو نشاز وغريب في فلسفته لكنه لم يكن مخبولاً بالتأكيد.

قيصر: عفواً، اتهام هيوم باختزال السببية إلى عادة نفسية نابع من اعتبارات أخرى تتعلق بالسؤال عن المصدر الأول لهذا التلازم وهذا الثبات بين الظواهر أو الكيفيّات المحسوسة. وفقاً للنظرية السببية في الإدراك الحسي حركة الجوهر المادي أو الجسم الخارجي تشكل مصدرها ومصدر ثباتها وانتظامها وقانونيتها. لكن هيوم رفض فكرة الجوهر عموماً بما في ذلك الجوهر المادي فبانت الظواهر في فلسفته وكأنها كيفيات ذهنية ذاتية تنفرش وتتلاحق وفقاً لعلاقات منتظمة لا نعرف مصدراً لها أو سبباً لانتظامها. أي أن التهمة الموجّهة له حول السببية تجد أساسها، في التحليل الأخير، في موقفه السلبي المفترض من مسألة وجود العالم الخارجي، أي وجود الجسم مستقلاً عن الذات العارفة.

عظم: مسألة إنكار هيوم لوجود الجسم أثارت مناقشات كثيرة ومتنوّعة وهامة حتى أنها أصبحت جزءاً من الاجتهادات الفلسفية المعاصرة في مسألة وجود العالم الخارجي ومعرفتنا به، ولـ برتراند راسل كتاب مشهور بعنوان: «معرفتنا بالعالم الخارجي». المذاهب الظاهراتية القريبة والمعاصرة، والتي تنسب نفسها إلى هيوم، تعدّ وجود الظواهر والتلازم المنتظم بينها وقائع نهائية لا تقبل مزيداً من التحليل والتعليل. إنها وقائع أولية معطاة في التجربة الحسية المباشرة وكل تحليل وتعليل ينطلق منها ويعود إليها. وظيفة العلم هي رصد هذا التلازم وصياغة قوانينه بواسطة التجريدات والنماذج والبناءات الذهنية التي يصطنعها العقل الإنساني ويبتدعها لهذا الغرض. ليست وظيفة العلم البحث عن موجودات مفترضة وراء الظواهر نعدّها أسباباً لها ولانتظامها. أي في العلم كل شيء يجري على السطح وكل محاولة بحث عن أشياء خلف هذا السطح وهم ميتافيزيقي عقيم. كما أن زعم الواقعية العلمية بأن العلم يقدم لنا معرفة تقريبية تتحسن باستمرار عن طبيعة هذه الأشياء الواقعة خلف سطح الظواهر والمولدة لها يشكّل جزءاً من الوهم ذاته. وكما أن السؤال عن مصدر الظواهر لا معنى له، كما في الوضعية المنطقية، كذلك فإن السؤال عما إذا كانت هذه الظواهر ذات طبيعة عقلية أو مادية لا معنى له أيضاً عند **برتراند رسل**، مثلاً. من هنا نظريته في الهيولي المحايدة التي تشكل محتوى التجربة الأول. الآن، دراستي لفلسفة هيوم أوصلتني إلى القناعة التالية: على الرغم من أن المدارس الظاهراتية والتواضعية تنسب نفسها بحق إلى هيوم، جاء موقفها من مسألة الجسم الخارجي أكثر جذرية في مثاليته مما تجرأ عليه هيوم في مرحلة سيطرة العلم النيوتوني وعصر الواقعية العلمية الذهبي. توصّلتُ

أيضاً إلى أن موقف هيوم لا يختلف، في العمق، كثيراً عن موقف **ديكارت** بخاصة إذا حاولنا فهمه على ضوء المنحى التاريخي العام والعريض لكل هذه التيارات الفلسفية الحديثة. قد تبدو هذه المقارنة بين **هيوم** و**ديكارت** غريبة ومستهجنة، لذلك اسمح لي أن أبيّن رأيي. مِثْل **ديكارت**، بحث **هيوم** عن اليقين. في حين وجد **ديكارت** ضالته، متأثراً بالرياضيات، في المعطيات الأولية البسيطة والمباشرة للحدس العقلي، وجد **هيوم** يقينه، متأثراً بالعلوم التجريبية، في المعطيات الأولية البسيطة والمباشرة للحدس الحسي. تكون الفكرة واضحة عند **ديكارت** إذا كانت جلية بذاتها أو مستنبطة بصورة صحيحة من فكرة جلية بذاتها أو أكثر. تكون الفكرة واضحة عند **هيوم** إذا كان بالإمكان إرجاعها إلى انطباع حسّي. وكما أن معطيات العقل المباشرة لم تسمح لـ **ديكارت** بالخروج من دائرتها المغلقة لإثبات وجود الجسم الخارجي ومعرفة طبيعته كذلك فإن مُعطيات الحس المباشرة لم تسمح لـ **هيوم** بالخروج من دائرتها المغلقة لإثبات وجود الجسم ومعرفة طبيعته. بعبارة أخرى وجد **ديكارت** فكرة العالم الخارجي مبهمة غير واضحة لأنها ليست فكرة جلية بذاتها كما أنها غير قابلة للاستنباط بصورة صحيحة من أية أفكار واضحة بذاتها حقاً. كذلك وجد **هيوم** فكرة العالم الخارجي مبهمة غير واضحة لأنها غير قابلة للإرجاع إلى انطباع حسي واضح بذاته. نتيجة هذا العجز لم ينكر **ديكارت** وجود الجسم الخارجي بل استعان بطيبة الله على تأكيد وجوده. أما **هيوم** فقد استعان «بالطبيعة» بدلاً من الله في تأكيد وجوده أيضاً. تمتع كل من الفيلسوفين بحسّ سليم في التحليل الأخير، أي أنهما أكدا وجود العالم الخارجي ولو بطريقة غير مباشرة، على الرغم من أن نظرية المعرفة عند كل

منهما لو تركت لآليتها الخاصة لاتجهت حتماً، بحكم منطلقاتها ومنطقها الداخلي، إلى النتيجة المعاكسة. من يرجع إلى الجزء الرابع من الكتاب الأول من مؤلف هيوم الأساسي «مقالة في الطبيعة البشرية» سيجد أن أفضل وصف لمحتوياته. هو «فينومينولوجيا الإدراك الحسي». ضمن حدود هذه الفينومينولوجيا وحدها ودون الخروج عنها يستحيل إثبات وجود العالم الخارجي أو معرفة طبيعته. هذا هو استنتاج هيوم الأول. طبعاً كان ديكارت قد بيّن أن العقل الرياضي ـ الاستنباطي عاجز كذلك عن إثبات الموضوع نفسه دون توسط الله وطيبته. الآن، استنتاج هيوم الثاني: باستطاعتنا أن نسأل ما هي الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود الجسم الخارجي ولكن من العبث السؤال عما إذا كان الجسم موجوداً بالفعل.لأننا نسلّم بوجوده حكماً باعتباره الأساس لكل استدلالاتنا ومعارفنا. استنتاجه الثالث: تسليمنا بوجود الجسم مسألة من الأهمية والخطورة بمكان، بحيث لم تتركها الطبيعة للصدفة أو للإرادة أو لاستدلالاتنا غير المعصومة، أو لتأملاتنا المليئة بالوهم والخطأ. تسليمنا بوجود الجسم ناتج عن نوع من الغريزة أو الميل الطبيعي، أو ما يسميه هيوم أحياناً «بالاعتقاد الطبيعي» الذي غرسته الطبيعة في أعماق الطبيعة البشرية على مستوى أكثر بدائية من العقل والتأمل والتجربة الحسّية معاً.

قيصر: هل نقول إن الطبيعة مدبِّرة أو فيها تدبير عند هيوم، إذن؟...

عظم: لا، الطبيعة عمياء. هذا ليس استنتاجاً بل تأكيداً حرفياً جاء في كتاباته النقدية عن الدين. ما يبدو في الطبيعة أنه تدبير ليس سوى

نتاج حركة الذرات المادية وتجمّعها وتفكّكها وفقاً لقوانين الميكانيك المعروفة. من هذه الناحية، هيوم منسجم مع أهم النتائج التي أقرها أفضل علوم عصره. الشاعر الإنكليزي الكساندر بوب، الذي مدح نيوتن وضمّن بعضاً من الكوزمولوجيا الميكانيكية الجديدة في شعره، عبّر عن الفكرة ذاتها بقوله: «وتهمس، قائلة، النجوم تخبط خبط عشواء» (The Stars, she whispers, blindly run). بعبارة ثانية، للخروج من المأزق كان من الطبيعي أن يلجأ ديكارت إلى الله. وللغاية ذاتها كان من الطبيعي أيضاً أن يلجأ هيوم - الابن البار للقرن الثامن عشر وعصر التنوير - إلى الطبيعة. الطبيعة أو فكرة هيوم عن «الاعتقاد الطبيعي» تقدِّم، على ما يبدو لي، ضمانات معرفية مسبقة شبيهة بتلك التي قدمتها فكرة النور الطبيعي للعقل في فلسفة ديكارت. في الواقع أعتقد أن ديكارت أشار في تأملاته إلى هذا «الميل الطبيعي» للاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية ولكنه لم يحظ بثقته، على عكس هيوم. يجب ألّا ننسى كذلك أن اللجوء إلى الغريزة أو ما شابهها من ميول طبيعية أو دوافع متأصّلة من أجل الخروج من مأزق التصورّية وإحراجات المثالية ليس ببدعة يختص بها هيوم. الفلسفة المعاصرة مليئة بمثل هذه النزعات. قصة برجسون مع الغريزة معروفة. أما الفيلسوف الذي أعلن كل ذلك بصراحة وبدون أية تورية فكان جورج سانتايانا الذي وضع كتاباً معروفاً جداً بعنوان يفسر نفسه بنفسه «الريبّية والإيمان الحيواني». وجد سانتايانا أيضاً أن الخروج من الحلقة المفرغة التي يحبسنا فيها يقين المعطى مباشرة مستحيل دون الرجوع إلى هذا «الإيمان الحيواني» البدئي الذي يلهمه الفعل كما يشكّل فعلاً بحد ذاته، على حد تعبيره. تبنّى الدكتور فؤاد زكريا موقفاً قريباً جداً من

فكرة هيوم هذه في دفاعه عن «الموقف الطبيعي» للإنسان من مسألة وجود العالم الخارجي.

قيصر: أين يتركنا هذا بالنسبة للعلاقة السببية عند هيوم؟ هل هي عادة أم ماذا؟.

عظم: نعم ولا. هذا النوع من الأجوبة ليس بغريب على الفلسفة، طبعاً. العادة - وليس المقصود العادة الشخصية أو الفردية - هي أساس التوقّع في الحياة اليومية والعملية وأساس التنبؤ في العلم. أما أساس العادة ومصدرها فهو التلازم الثابت بين الظواهر الذي تكشفه التجربة وتعلّمنا إياه. أما مصدر التلازم وسببه فهو الجسم الخارجي الذي يسلم كل إنسان بوجوده غريزياً وبالطبيعة ودون حاجة إلى أي استدلال أو برهان، بل أحياناً على الرغم من كل استدلال أو برهان أو تأمل نظري. لذلك رفض هيوم فكرة المصادفة في الكون إذا كان المقصود بالمصادفة وقوع حادث غير معلول، كما رفض فكرة حرية الإرادة إذا كانت الحرية تعني الاختيار غير المعلول. في الواقع موقف هيوم، كما عبّر عنه في مؤلفه الفلسفي الرئيسي، هو: حتى لو أخفقت جميع الحجج الفلسفية وغير الفلسفية في إثبات وجود الجسم فإن هذا لا يعني أن الجسم غير موجود، وعلى الفيلسوف أن يقتدي بالبشر العاديين بالتسليم بوجوده لأن وجوده هو أساس كل استدلالاتنا العقلية والتجريبية. أي بغيابه لا شيء موجود أو ممكن. يبدو لي أن جزءاً من التشويش وسوء الفهم اللذين لحقا بموقف هيوم من مسألة العالم الخارجي والسببية الخ، ناتج عن أسلوبه غير المباشر في التصدي لهذه المسائل الحساسة ومثيلاتها. هيوم لم ينفِ وجود

الله مباشرة في محاوراته حول الدين الطبيعي. اكتفى بمراجعة جميع البراهين العقلية والتجريبية المعروفة والممكنة على وجود الله وبيّن أنها عاجزة عن إثبات ما تدّعي إثباته. لذلك لا يبقى أمام الإنسان إلاّ قفزة الإيمان الخالصة. المؤمن بوجود الله حقاً لا حاجة به لمثل هذه البراهين أصلاً. أما الملحد أو غير المؤمن مسبقاً فما من برهان، مهما كانت صرامته العقلية أو قطعيته التجريبية، يمكن أن يُدخل الإيمان إلى قلبه. كذلك بالنسبة لتناول هيوم لمسألة المعجزات، فهو لا ينكر وقوعها مباشرة، بل يراجع نقدياً جميع الأدلة والشواهد والبيّنات العقلية والتجريبية والتاريخية التي قيل إنها تثبت وقوع المعجزات ليستنتج، أولاً، أن كل ذلك لا يثبت شيئاً مما يدعيه، وثانياً، أن المؤمن حقاً بالمعجزات يعرف أن «معجزة» ما قد وقعت له وعطّلت عقله مما يجعله بغنى مطلق عن البراهين العقلية والإثباتات التجريبية. في فلسفة هيوم، إذا كان الله هو مصدر الوجود فإن كل محاولة لإثبات وجوده انطلاقاً من الوجود مخفقة لا محالة. وإذا كان مبدأ الاستقراء هو أساس كل تفكير تجريبي فإن كل محاولة لإثبات صحة مبدأ الاستقراء بالوسائل التجريبية مخفقة لا محالة. وإذا كان وجود الجسم أو العالم الخارجي هو أساس كل استدلالاتنا أصلاً، فإن كل محاولة للتدليل على وجود الجسم مخفقة لا محالة أيضاً. يذهب هيوم إلى أبعد من ذلك ليقول إن الشروع في أيٍّ من هذه المحاولات هو الميتافيزيقا بعينها ونحن نعرف رأيه العنيف في الميتافيزيقا. أخذ هيوم تمييز لايبنز بين حقائق العقل وحقائق الواقع، المراد به أصلاً الدفاع عن الميتافيزيقا الأبريوريّة، فقلبه بقوة وفاعلية ضدها. من هنا نصيحته المشهورة جداً: إذا نظرتَ في أي كتاب من كتب الإلهيات أو الميتافيزيقا، إسأل نفسك

أولاً، هل يحتوي على تفكير صوري في الكمّ والعدد؟ وثانياً، هل يحتوي على تفكير تجريبي في الوقائع والموجودات؟ فإذا كان الجواب عن السؤالين بالنفي إقذف به في النار لأنه لا يمكن عندئذ أن يحتوي إلاّ على السفسطة والوهم.

قيصر: الحديث الفلسفي عن **هيوم** والسببية والظاهراتية والتواضعية يوصل دوماً إلى **كنط** وفلسفته النقدية. قرأت مؤلفاتك بالإنكليزية عن **كنط** كما اطلعتُ على بعض ردود الفعل على طروحاتك والمناقشات التي جرت...

عظم: ردّ من مثلاً؟

قيصر: **جوناثان بينيت**، على سبيل المثال.

عظم: **بينيت** غارق في التحليل اللغوي ولا يحبّذ أبداً المنهج التاريخي الذي اعتمدته في إعادة تفسير نصوص **كنط** وفي فهم بعض جوانب فلسفته. يتعاطى **بينيت** مع **كنط** وكأنه فيلسوف معاصر وأستاذ زائر في جامعة أوكسفورد. التاريخ لا يعني له شيئاً.

قيصر: هذه نزعة متأصّلة في فلسفة التحليل اللغوي، كما نعرف جميعاً، وقد لفت انتباهي، بهذا الصدد، نقدك للتفسيرات التي قدمها فيلسوف لغوي آخر، في الواقع أحد أئمة هذا الاتجاه في التفكير الفلسفي، هو **ستروسون** في كتابه المعروف عن **كنط** و...

عظم: هل تعرف ماذا كان ردّ ستروسون؟

قيصر: لا.

عظم: على عكس بينيت، الإقرار، في رسالة شخصية، بوجود منهجين جدّيين على أقل تعديل في تناول فلسفة كنط هما: المنهج التحليلي اللغوي الذي اعتمده هو وبينيت وكل أتباع هذه المدرسة طبعاً، والمنهج التاريخي الذي طبّقتهُ في دراستي لنقائض العقل المحض. ولا أخفيك أني فوجئت بهذا التقّبل لسلامة المنهج التاريخي في البحث والتفسير من جانب فيلسوف بارز جداً في ممارسة منهج التحليل اللغوي والدفاع عنه والتعصب له.

قيصر: على كل حال، بدأت كلامي عن كنط ولم أصل إلى السؤال الذي أردتُ طرحه. نتيجة دراساتك وأبحاثك هل توصّلت إلى حكم خاص أو متميّز بالنسبة لهذا الفيلسوف، بخاصة على ضوء المنهج التاريخي الذي استخدمته؟

عظم: كان كنط آخر الديكارتيين العظام والجدّيين.

قيصر: العظام لا شك، ولكن لماذا الجديين؟ هل هناك ديكارتيون عابثون؟

عظم: لا، ليسوا عابثين، بل غير جديين بمعنى أن وجهات نظرهم الفلسفية تنطوي في العمق على ثنائية ديكارتية هزيلة دون أن يعترفوا بذلك صراحة. في الواقع، يبدو لي أن الثنائية الديكارتية ظلت تعيد إنتاج نفسها في الفكر الفلسفي البورجوازي الحديث

والمعاصر بأشكال متنوّعة منها الصريح ومنها الخفي، منها القوي ومنها الهزيل، منها الواعي ومنها اللاواعي. كان **كنط** من الديكارتيين الصريحين والأقوياء.

قيصر: ماذا تعني بالديكارتية الهزيلة والخفية؟

عظم: لنأخذ هذه التأويلات الأداتية - الوظيفية - التواضعية للعلم الحديث ونسأل ماذا تقول لنا؟ تقول بوجود ظواهر الطبيعة المعروفة (الظاهراتية) يجابهها العقل الإنساني المفكر الذي يصطنع أو يبتدع لنفسه أدوات فكرية وتجريدات عقلية وبناءات ذهنية تساعد الإنسان على الإبحار السليم والآمن قدر الإمكان في خضمّ الظواهر التي يجد نفسه في وسطها! هنا ألسنا أمام ثنائية ديكارتية هزيلة ومجردة من دعائم قوتها الأونطولوجية حيث يتقابل كل من العقل المفكر (ظاهرة أخرى من الظواهر!؟) وظواهر الطبيعة بدلاً من تقابل الجوهر الروحي والجوهر المادي كما في الديكارتية الأصلية؟ اعترف **ديكارت** صراحة أن ثنائيته لا تسمح للعقل بمعرفة العالم المادي وفكّر ملياً بهذه المشكلة. أصحاب الثنائية الهزيلة يتجاهلون المشكلة وينكرون على العلم حمله لأية معرفة عن العالم على العموم. أي يخضعون للنتيجة التي رفض **ديكارت** الخضوع لها واستنجد بالله لإنقاذه من مأزقها. وكي لا يبدو حكمي غريباً ،أو متجنياً سأضرب بعض الأمثلة المعاصرة: أنت تذكر لا شك ذلك المثل الشهير الذي ضربه **فيتجنشتاين** في الصفحات الأخيرة من «التراكتاتوس» لإيضاح رأيه بعلاقة النظرية العلمية بالظواهر الطبيعية حيث شبّه الظواهر بسطح أبيض عليه بقع سوداء، وشبّه النظرية العلمية، ميكانيك **نيوتن** في هذه

الحالة، بشبكة من الخيوط الرفيعة التي يمكن أن تكون عيونها مربّعة أو مستطيلة أو مثلثة، كما يمكنها أن تكون واسعة أو ضيقة نسبياً أو متناهية في الصغر، إلى آخر ذلك من الاحتمالات الممكنة. ومهما كان شكل عيون الشبكة وحجمها بإمكاني وضعها على السطح الأبيض ببقعه السوداء وأن أحدد أياً من هذه العيون سوداء وأياً منها بيضاء وأياً منها سوداء وبيضاء معاً وبأية نسبة الخ. سوف أجد دوماً أن بعض هذه الشبكات أكثر ملاءمة من غيرها حسب الأغراض التي استخدمها من أجلها. بالمعنى ذاته تقريباً يصنع العقل الإنساني لنفسه شبكات نظرية معقدة من التصورات المجرّدة وعلى مقدار هائل من التنوّع والتعدّد وهو يستعمل بعضها لوصف الظواهر الطبيعية وتصنيفها وربطها ببعضها وفقاً لحاجاته وأغراضه. طبعاً، ثنائية الشبكة والسطح، الأدوات النظرية والظواهر الطبيعية واضحة تماماً في مثال فيتجنشتاين، كذلك علاقتهما الخارجية والعَرَضية. وكما هي الحال في ثنائية ديكارت، قبل لجوئه إلى الله، لا توجد ضمانات مسبقة تسمح لنا بالقول إن هذه الشبكة صُنعت لتلائم تلك الظواهر، أو أن هذه الظواهر تتطلّب ذلك النوع من الشبك وليس غيره. كل شيء ممكن والاحتمالات كلها مفتوحة. يؤكد هانز رايخنباخ الفكرة ذاتها في كتابه المعروف «صعود الفلسفة العلمية» بتشبيهه النظرية العلمية والتصوّرات التي تتألف منها بشباك صيادي الأسماك مع الإيحاء القوي بعشوائية العلاقة بين الشبكة من ناحية وبين نجاعتها في التقاط سمك البحر من ناحية ثانية، متجاهلاً تماماً أن صيادي السمك يعرفون جيداً من التجربة الطويلة والمعايشة اليومية أن العلاقة بين شباكهم والواقع الذي يتعاملون معه ليست كذلك على الإطلاق وأنهم لا ينسجون شباكهم اتفاقاً أو عرفاً أو إبداعاً

الخ، بل استناداً إلى معرفتهم بالمواسم ونوع الأسماك وأعماق البحر واتجاهات الريح وتضاريس الساحل الخ. طبعاً، لا يعني «صعود الفلسفة العلمية» هنا إلّا صعود الظاهراتية حيث تحل الظواهر محلّ المادة والصيرورات المادية. النتيجة الأساسية لهذه الثنائية الظاهراتية الهزيلة المجرَّدة من الجوهر والعرض والله والعلة والجدل الخ، هي العدمية العلمية التي تتمثل في استنتاج فيتجنشتاين: أولاً، بأن اختيار الشبكة النظرية التي نريد استخدامها هو اختيار تعسّفي إرادي في التحليل الأخير. وثانياً، بأن الشبكة التي تم استخدامها بنجاح، ميكانيك نيوتن مثلاً، لا تقول أو تفيد شيئاً عن السطوح التي طبّقناها عليها أو الظواهر التي عالجناها بواسطتها. وثالثاً، بأن القوانين السببية والعلمية تعالج الشبكة وحدها وليس السطح أو الظاهرة التي وصفناها بواسطة الشبكة ذاتها. نجد الثنائية الصامتة ذاتها بنتائجها العدمية عند كارل بوبر أيضاً. يُصَدِّر بوبر كتابه الرئيسي بالشعار التالي: «الفرضيات شِباكٌ، ولا يصطاد إلّا من يلقيها (في الماء)». ليس صدفة أن يستعير كارل بوبر شعار كتابه الأهم والأكثر شهرة من الشاعر الرومنطيقي الألماني نوفاليس لأن النظرية العلمية عنده هي نوع من الإبداع الروحي الفردي الحر الذي يمارسه العباقرة بصورة غير قابلة لأي فهم أو تفسير أو تعليل وبغرض الاقتراب من ظواهر الطبيعة (أو غيرها) بحيث نتمكّن من وصفها وضبط علاقاتها الخ. ومع أن بوبر يترك المجال مفتوحاً لتأويل تصوّرات العلم المجرّد ومبادئه النظرية أداتياً أو وظيفياً أو تواضعياً أو وهمياً (على طريقة الكنطي الشهير هانز فايهنجر) فإنه لا يترك المجال مفتوحاً لعدها معرفة أو علماً بالعالم. يقر بوبر صراحة، في الصفحات الأخيرة من كتابه الرئيسي «منطق الاكتشاف العلمي»،

بأن النظرية العلمية ليست معرفة ولا تحمل أية معرفة، كما يطرح هناك شعاره المعروف «نحن لا نعرف بل بإمكاننا أن نخمّن فقط». أعتقد أن **ديكارت** كان سيرفع الشعار اللاأدري ذاته بالنسبة لإمكانية معرفة العقل للجوهر المادي لولا تدخل الله وطيبته غير المتناهية في اللحظة الأخيرة. أضف إلى ذلك أن كتاب **بوبر** المنشور في أواخر السبعينيات تحت عنوان «النفس ودماغها» يصرّح تماماً عن الثنائية المضمرة في «منطق الاكتشاف العلمي». إنّ الصورة التي يقدمها **بوبر** في هذا الكتاب قريبة جداً من روحانية **برجسون** في «المادة والذاكرة» حيث تُسَيِّر الروح (الذاكرة) الدماغ (المادة) وتستخدمه كأداة لتحقيق أغراضها. يشبِّه **بوبر** استخدام النفس للدماغ بعزف الموسيقار على البيانو علماً بأن **برجسون** كان قد شبَّه استخدام الذاكرة للدماغ بالطريقة التي نستخدم بها مقسم الهاتف. جاءت آخر طبعة وأكثرها حداثة عن هذه الديكارتية الهزيلة في كتاب اكتسب شهرة واسعة، بخاصة في أوساط المدرسة البنيوية والمتأثرين بها، هو «بنية الثورات العلمية» **لتوماس كوهن**. أعاد **كوهن** طرح التأويل التواضعي للعلم بلغة عصرية جداً استعاضت عن المصطلحات الأبستمولوجية المعروفة بالمصطلحات الدارجة في المختبرات والمتداولة بين مجموعات الباحثين العلميين. ومن ميزات طرحه أنه دفع بالعدمية المترتبة على هذا الموقف إلى حدودها العبثية القصوى. استبدل **كوهن** شبكة **فيتجنشتاين** بفكرة «البارادايم» أو النموذج العلمي الذي يصطنعه العقل ويتسلح به ليواجه الظواهر الطبيعية. فيزياء **أرسطو** تشكّل مثل هذا النموذج، كذلك ميكانيك **جاليليو** و**نيوتن**. في الواقع عدد النماذج الممكنة غير محدود، وكل نموذج منها صحيح وصادق وقادر على تفسير الظواهر بالنسبة إلى مجموعة العلماء

والمفكرين الذين يلتزمون به وبمبادئه. قرار الالتزام بهذا النموذج أو ذاك يبقى تعسّفياً، في التحليل الأخير. كما أن المفاضلة «الموضوعية» بين نموذج وآخر غير ممكنة، والقيمة المعرفية للنماذج كلها واحدة ومتساوية إذ أن كل ملتزم بنموذج معين يعد نموذجه هو الصحيح والأفضل بحكم التزامه ولا وجود لمرجع أخيراً أومستقبل نحتكم إليه في مثل هذه المقارنات والمفاضلات. الثنائية الديكارتية ـ الكنطية بالكاد تلمح في ثنايا كتاب كوهن بسبب هزالها الشديد ولطافتها القصوى. تحولت الذات العارفة إلى مجموعات من العلماء تحمل كل واحدة منها نموذجها العلمي ـ المعرفي وتلتزم به التزامها بمذهب ديني تقريباً، كما تحوَّل موضوع المعرفة إلى الاهتمام الكامل بتلك المواد والأدوات والظواهر والمخابر إلخ، التي تمارس المجموعات العلمية عملها العلمي عليها وفيها ومن خلالها. أما النتائج العدمية فصريحة وواضحة كلياً. تقدم العلم أسطورة. قد يحل نموذج علمي محل نموذج علمي آخر ويسود، كما حل النموذج النيوتوني محل النموذج الأرسطي، لكن ذلك لا يعد تقدماً في معرفتنا بالعالم المادي أو بطبيعة الأشياء أو ما شابه ذلك لأن النماذج جميعها متساوية في قيمتها المعرفية والتفسيرية كما في صحتها وصدقها. مع ذلك هذا لا يمنعنا من الحذر والتخمين إذا كنا نحب لعبة المفاضلة بينها. العلم لا يفيدنا بشيء عن الصيرورات والبنى التي تنتج ظواهر الطبيعة باستقلال عن معرفتنا بها، أي مرة ثانية النظرية العلمية لا تقول شيئاً عن العالم ولا تحمل معرفة به أو بغيره. أبستمولوجياً لا فارق، عند كوهن، بين النموذج الأرسطي الذي يقول إن الجسم الساقط يتجه نحو الأرض الثابتة وبين النموذج النيوتوني الذي يقول إن الجسم الساقط يتجه نحو الأرض

المتحركة! لماذا نفضل، إذن، النموذج الثاني على الأول؟ لأنه أكثر فاعلية ونجاعة في التعامل مع الظواهر. ولكن ما الذي يجعله أكثر فاعلية ونجاعة من غيره؟ فلسفة كوهن لا تطرح سؤالاً كهذا، كما أنه ليس فيها أو في أي من عناصرها ما يسمح بالإجابة عنه. بالفعل، لقد تم تصعيد التصوّر المادي للعلم الطبيعي، الذي بدأت الثقافة البورجوازية الحديثة تقدمها به، إلى متاع الروح اللطيف. أنت تذكر لا شك تشبيه عالم المنطق والفيلسوف الأمريكي كواين الأجسام المادية بآلهة هوميروس في الألياذة. ولم يكن كواين يتكلم على سبيل المزاح بالتأكيد. في كتابه «عقيدتنا التجريبية» عدّ كواين الأجسام المادية مجرد إنشاءات ذهنية تجريدية يشيدها العقل بطريقة لا تختلف كثيراً عن إنشائه لكائنات على شاكلة الآلهة الهوميروسية. يقول بالحرف الواحد تقريباً إن الفارق بين «أسطورة» الأجسام المادية و«أسطورة» الآلهة يكمن في تفوّق الأولى في فعاليتها ونجاعتها في ضبط التيار المتحوّل للتجربة الإنسانية عموماً وترتيبه وتنظيمه بحيث نصبح أكثر مقدرة على التعامل معه بصورة مقبولة لنا وملائمة لمصالحنا وغاياتنا. كان جاستون باشلار أحد رواد هذا التصعيد المثالي للعلم بخاصة في تنظيراته شبه السوريالية المشهورة للفيزياء الرياضية المعاصرة التي أثّرت بدورها تأثيراً كبيراً على طروحات توماس كوهن. على سبيل المثال يتكلم باشلار وكأن العلم الذري بتقنياته وأدواته وتدخلاته هو الذي يصنع الواقع الذي يُفترض بالعلم أن يدرسه ويعرفه، مما دفع بميشيل فاديه إلى وصف فلسفة باشلار «بالمثالية الأبستمولوجية الجديدة» في كتاب معروف يحمل العنوان ذاته. الميل الراهن، كما يتبدّى عند باشلار وغيره، إلى التركيز على «الذات» الباحثة

والأدوات التي تستخدمها والأجهزة النظرية التي تصطنعها والإنشاءات المجردة التي تتعامل بها، يأتي دوماً على حساب الاهتمام «بالموضوع» المبحوث وطبيعة المعرفة التي توصلنا إليها عنه بواسطة تلك التجريدات والإنشاءات الذهنية الخ . ولا بدّ لهذا الميل من أن يفضي إلى المثالية الابستمولوجية، أو ما هو أسوأ منها، حيث تغدو النظرية العلمية تعبيراً عن الذات الباحثة وإنشاءاتها الذهنية وأدواتها العلمية الخ أكثر مما هي تعبير عن معرفة جديّة بالموضوع المبحوث. بالمناسبة نجد الميل ذاته في دراسات **جان بياجيه** لسيكولوجيا الطفل حيث تتحوّل العمليات والميكانيزمات التي يكتسب بها وعبرها الطفل وعيه بالواقع إلى عمليات وميكانيزمات لصنع ذلك الواقع وبنائه.

قيصر: ما علاقة **كنط** بذلك كله؟

عظم: ظاهراتية **كنط** أرقى بكثير، في رأيي، من العدمية المعرفية التي كرّسها **كوهن** ونظر لها هو وأشباهه. في الواقع، هذه العدمية هي من علامات انحلال الظاهراتية وتدهورها باتجاه العبثية والذاتوية واللامعنى. الظاهراتية عند **كنط** استندت إلى ما يمكن تسميته «بالمثالية الموضوعية» بمعنى أن الموضوعات التي يدرسها العلم ويفسرها سببياً هي من صنع الذات أو الروح أو العقل، كما في تأكيده المتكرر بأن مثالية المكان، مثلاً، هي شرط واقعيته التجريبية وموضوعيته العلمية. أما عند **كوهن** فالذي يغيب هو تماماً هذه الموضوعية والذي يبقى هو تماماً هذه المثالية لا غير. في الواقع، **كنط** هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته بـ «أونطولوجيا الذات» و«ابستمولوجيا

الذات» و«منطق الذات» (المنطق المتعالي) بإنزاله الواقع المادي الموضوعي إلى منزلة ذلك المجهول الذي أطلق عليه اسم «الشيء كما هو في ذاته» والموجود خارج الزمان والمكان والسببية والكم والكيف الخ. وجدت أونطولوجيا الذات ولواحقها تعبيرها الأرقى في مثالية هيجل التاريخية، كما هو معروف. ظاهراتية كنط لا تلغي كل معنى ممكن وكل مغزى محتمل لفكرة تقدّم العلم كما يفعل كوهن عبر نظريته في التتابع المنفصل والمفاجىء والعشوائي عموماً للبارادايمات أو النماذج العلمية ـ المعرفية السائدة. تقدم العلم لا يعني شيئاً إذا لم يعنِ تحسين معرفتنا بالواقع الفيزيقي وقوانين حركته وتوسيعها وزيادتها الخ. النموذج النيوتوني أرقى من النموذج الأرسطي تماماً لهذا السبب وهذه قناعة ما كان يمكن لـ كنط أن يشك فيها يوماً، كما أن النموذج الاينشتايني أكثر تقدماً من الإثنين لأسباب واعتبارات مشابهة. في الحقيقة، عدمية كوهن لا تلغي كل معنى للتقدم العلمي فحسب، بل تلغي أيضاً كل معنى جدّي لعملية التحقق من مقدار صدق الجهاز النظري ـ بتجريداته وفرضياته وحساباته ـ الذي نعرف بواسطته العالم المادي. عملية التحقق لا تعني شيئاً إذا لم تعنِ إمكانية قياس هذا الجهاز النظري باستمرار على صيرورات حقيقية وبنيات مادية واقعية، أي ذات طبيعة غير ذهنية وغير تجريدية وغير نظرية، مما يسمح لنا بتصحيح الجهاز أو تعديله أو استبعاده أو توسيعه الخ، على أسس منهجية موضوعية تقرّبنا أكثر فأكثر من معرفة الواقع والعالم وليس على أسس إرادوية أو تعسفية أو تواضعية. بالمناسبة دعني أكرر هنا عبارات انحفرت في ذاكرتي، منذ دراستي الجامعية، للعالم التجريبي الإنكليزي جوزيف بريستلي حول معنى تقدم العلم وعلاقة النظرية العلمية بالواقع

لأنها، على بساطتها، متفوقة بمئات المرات على البضاعة التي طرحها **باشلار** و**بوبر** و**كوهن** كلها، على الرغم من لمعان مصطلحاتهم التقنية وعصرية معلوماتهم العلمية وتعقيد تحليلاتهم النظرية. عند **بريستلي** النظريات العرجاء والناقصة تكفي مرحليا للإيحاء بتجارب مفيدة تؤدي إلى تصحيح تلك النظريات وتحسينها وإلى ولادة نظريات جديدة أفضل منها وأكثر اكتمالاً. تقود هذه النظريات الأحسن بدورها إلى تجارب إضافية مما يقرّبنا أكثر فأكثر من الحقيقة. هذا المنهج التقريبي التراكمي الجدلي، على بطئه، هو الذي يضمن التقدم الحقيقي للعلم. العالم والفيلسوف **جوزيف بريستلي** كان يرى في العلم اقتراباً من الحقيقة بالنسبة لتركيب الطبيعة وبنية المادة وقوانينها الخ في زمن كان تقدم العلم ما زال يحمل في طياته شحنة تحريرية وتحررية هائلة بصفته الخصم المكافح والعنيد للجهل والوهم والخرافة والتعمية والظلامية. وفي قناعتي ما زال العلم يحمل ضمناً هذه الخاصية الهامة جداً، وربما بإلحاح أعظم، بالنسبة للسواد الأعظم من شعوب الكرة الأرضية التي تعاني من تلك الشرور كلها.

قيصر: الآن ماذا عن **كنط**؟ أو لنرجع إلى **كنط** لأنه...

عظم: الرجوع إلى **كنط** شعار مشهور في الفلسفة الحديثة، وعلى ما أذكر كان الكنطي **أوتو ليبمان** أول من رفعه في الربع الأخير من القرن الماضي. لا مانع عندي من الالتزام به الآن ولكن على طريقتي الخاصة.

قيصر: ميزتَ **كنط** عن الديكارتية الهزيلة ووصفته بآخر الديكارتيين

الأقوياء والصريحين، لكن كنط لا يصنَّف عادة في عداد الثنائيين.

عظم: هذا صحيح، لكن السبب في ذلك هو انشغال الدراسات الكنطية بصورة شبه كلية بنظرية المعرفة عند **كنط** وإهمالها للأنطولوجيا الكامنة خلفها. من ناحية ثانية، معروف أن نصوص **كنط** وفلسفته خضعت لدراسات تحليلية في غاية التفصيل والتفريع والتدقيق، خاصة في ألمانيا، مما أدّى إلى تفتيت نظرته الشمولية إلى مجموعات من المشاكل الفرعية والمسائل الجزئية والتأويلات التفصيلية التي تتفرع بدورها إلى المزيد من القضايا والمسائل المتشعبة إلى ما لا نهاية مما يفقد الباحث كل حسّ بالمسائل الفلسفية الأصلية والرئيسية والكبيرة وبخاصة الأونطولوجيا البسيطة التي أقرّها **كنط** وانطلق منها. على أقل تعديل، هذه هي تجربتي مع الدراسات الشهيرة لفلسفة **كنط** ومع التأويلات المعروفة لنصوصه. لذلك وجدت أنه تفادياً للغرق المحتم في تفاصيل التفاصيل الفاقدة تدريجياً لكل مغزى وأهمية كان لا بدّ من العودة إلى وضع الفلسفة الكنطية في موقعها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة. وقناعتي هي أنها ديكارتية جديدة تتمثل ثنائيتها في **الذات كما هي في ذاتها** من الناحية الأولى، **والشيء كما هو في ذاته** من الناحية الثانية. ببساطة هذه هي الأونطولوجيا الكنطية التي يقوم عليها ذلك الصرح المعقد والمتداخل المسمى بنظرية المعرفة والأخلاق عنده، أو بالفلسفة النقدية. الديكارتية الهزيلة تريد استبقاء الثنائية ولكن أولاً، دون **الذات كما هي في ذاتها**، صاحبة المقولات وصورتي الحدس الحسي، والتي لا يمكن أن تكون موضوعاً أبداً. وثانياً، دون **الشيء كما هو في ذاته** الذي يتبدى للذات على شكل عالم

الظواهر والذي لا يمكن أن يكون ذاتاً البتة. في الواقع، بغياب الله في أونطولوجيا **كنط** تصبح ثنائيته أقوى وأكثر جذرية من ثنائية **ديكارت** على اعتبار أن الله، في التحليل الأخير، هو خالق الجوهرين الروحي والمادي عند **ديكارت**.

قيصر: أنت تطرح الكنطية وكأنها ديكارتية جديدة أو بالأحرى تجديد للديكارتية لكن **كنط** ادعى أنه أنجز ثورة كوبرنيكية في الفلسفة والأبستمولوجيا الخ، ولا يختلف الشرّاح على هذه النقطة.

عظم: بشيء من المبالغة أقول إن **كنط** أنجز ثورة كوبرنيكية مضادة وليس ثورة كوبرنكية فقط، هذا بالقياس إلى تطور العلم في عصره على أقل تعديل.

قيصر: كيف يستقيم ذلك؟

عظم. استخدام **كنط** لفكرة الثورة الكوبرنيكية في وصف إنجازه الفلسفي، جاء من قبيل المجاز والتشبيه. دعنا نبقى للحظة داخل إطار هذا المجاز ونتابع بدقة منطق المشابهة الكنطي في سياقه التاريخي. ماذا نجد؟ نسف **كوبرنيكوس** فكرة دوران الكون، في الفلك القديم، حول المركز الذي يوجد فيه الإنسان ليجعل من الإنسان ومركزه تابعين يدوران حول «موضوع خارجي» هو الشمس. أي نحن أمام نوع من الانتقال من مركزية الإنسان الكوزمولوجية إلى مركزية «الموضوع» والتبعية له. أما **كنط** فقد نسف فكرة «دوران» الفكر الإنساني حول الموضوعات الخارجية ليجعل منها توابع تدور في كل مظاهرها القابلة للمعرفة حول

الذات الإنسانية وفكرها. أي نحن أمام نوع من الانتقال من مركزية الموضوع إلى مركزية الإنسان والتبعية له. بالتعبير الفلسفي نقول مجازاً إن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الأصلية كان نحو الواقعية في حين أن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الكنطية المزعومة كان نحو المثالية. أي ليس في الثورة الكنطية من الكوبرنيكية إلّا الإسم فقط لأن اتجاهها معاكس لاتجاه الثورة الحقيقية الأولى. في التحليل الأخير، مَحْوَرَ **كنط** عالم الظواهر حول الروح بدلاً من ترك الروح تبحث عن صدق أفكارها وفاعليتها بمراجعتها على الواقع الخارجي المستقل. لذلك كان لا بدّ لمثالية **هيجل** المطلقة أن تنطلق من رفض كل ما قاله **كنط** عن الشيء كما هو في ذاته.

قيصر: هل تعتقد أن هذا التعارض الفلسفي مع **كوبرنيكوس** على قدر كبير من الأهمية في مجمل فلسفة **كنط**؟.

عظم: طبعاً، لأني أجد فيه المفتاح المناسب لفهم مشروع **كنط** الفلسفي بشموليته وبعيداً عن حذلقات «الكنط ـ فيلولوجي» بتفاصيلها وتشعّبات تشعّباتها ودقائق دقائقها. يتضح المعنى الجدّي لثورة **كنط** الكوبرنيكية المفترضة ومرماها البعيد على ضوء اعترافه الشهير في مقدمة الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض» بأنه اضطر إلى إنكار المعرفة كي يفسح المجال للإيمان. هذا يعني، من ناحية أولى، أنه انطلق من الإشكالية ذاتها التي انطلق منها **ديكارت** ولكن بصورة معكوسة. كان همّ **ديكارت** توسيع الحيز المتاح أمام العقل العلمي الحديث ليمارس دوره بأكبر قدر ممكن من الحرية والفاعلية والشمول في معرفة العالم المادي في وجه هيمنة أونطولوجيا الإيمان الديني الموروثة

من العصور الوسطى. في حين نجد أن همّ **كانط** الأساسي هو إيجاد مكان ما للإيمان الديني والفاعلية الروحية في وجه هيمنة المادية الميكانيكية أو الفلسفة الحُبَيْبِيّة، وسيطرتها، بخاصة بعد النجاحات التي حققها ميكانيك **نيوتن**. **كنط** هو بامتياز الفيلسوف الميكانيكي المتردّد والنادم والتائب.

قيصر: وربما المرتدّ وفقاً لتحليلك!.

عظم: لا، لم يرتدّ **كنط**. في الحقيقة ليست الفلسفة النقدية، بمعنى معين، إلّا محاولة هائلة وشجاعة لتفادي الوقوع في إمكانية هذا الارتداد. وقع الارتداد فيما بعد، وعلى يد بعض الكنطيين الجدد، مثلاً مدرسة **هايدلبرج**. كذلك الأمر بالنسبة للديكارتية الهزيلة اللاحقة على **كنط** والمتأثرة به بطبيعة الحال. على الرغم من الشهرة العالمية التي تحظى بها الفلسفة الألمانية، خاصة بالنسبة لجرأتها التأملية، فإن قناعتي هي أنها ظلت لفترة طويلة متخلّفة عن الفلسفة الإنكليزية والفرنسية. المجتمع الألماني كان متخلّفاً رأسمالياً وسياسياً وعلمياً وبورجوازياً عن البلدان الأوروبية الرائدة، كما هو معروف. ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع على الفلسفة التي أنتجها الألمان. طبعاً هذا ليس بقانون صارم، بل ميل عام يحتمل الكثير من الاستثناءات والتلوينات. لذلك بقيت ألمانيا لفترة طويلة أرضاً خصبة لردات الفعل الرومانسية ذات التوجّه الارتدادي والرجعي، كذلك الأمر بالنسبة للحركات المعادية للعقلانية والاتجاهات المناوئة للعلم الحديث المتذمرة من امتداد قوته وتوسّع سلطانه. ليس صدفة على ما أعتقد، أن يكون الفيلسوف الذي أيقظ **كنط** من ثُباته الفلسفي «الإيقاني» هو

ديفيد هيوم وليس أحد المفكرين الألمان. كما أنه ليس صدفة أن يعني ثُبات **كنط** تسليمه بتعاليم **لايبنز - ولف** الميتافيزيقية الألمانية. خلال القسم الأول من القرن التاسع عشر، بدلاً من أن تعطي ألمانيا الفكر الفلسفي الحديث مكافئاً ألمانياً لـ **جون ستيوارت ميل** في انكلترا و**أوجست كونت** في فرنسا أعطته **شلايرماخر** و**شوبنهور**. لهذا السبب وصَفتُ الفلسفة النقدية بأنها محاولة شجاعة لتفادي إمكانية الارتداد عن إنجازات العصر وشروطه الاجتماعية والعلمية.

قيصر: برأيك، إذن، ما هي المعرفة التي أنكرها **كنط** كي يفسح المجال أمام الإيمان؟.

عظم: أولاً، المعرفة العلمية المتمثلة تحديداً بميكانيك **نيوتن** والمادية الميكانيكية، أو الفلسفة الجُبَيْبِيّة كما كانوا يسمونها وقتها. أنكر **كنط** على أصحاب هذه الفلسفة والمدافعين عنها دعواهم بأن علومهم تفيد معرفة بطبيعة الأشياء كما هي، أو أنها تقدم لنا صورة أمينة نسبياً عن حقيقة العالم وتركيبه الذري الفعلي وطبيعة قوانين حركته. ثانياً، المعرفة الميتافيزيقية المتمثلة وقتها بفلسفة **لايبنز** الروحية، وفقاً لصياغة ولف، ودعواها الضمنية بأنها صورة طبق الأصل عن واقع العالم وحقيقته. ثالثاً، المعرفة اللاهوتية الموروثة تقليدياً والتي تدعي بأنها تحمل معارف يقينية عن الله وخلود النفس، التسيير والتخيير، العقاب والثواب الخ. بعبارة أخرى أنكر **كنط** مقدرة العقل المحض بمعناه الرياضي الكمي الميكانيكي السائد وقتها على تحقيق معرفة حقيقية بطبيعة العالم. كما أنكر مقدرة العقل المحض بمعناه الميتافيزيقي الأبريوري

الكيفي والغائي على الوصول إلى أية معرفة مهما كان نوعها. والشيء ذاته يقال بالنسبة للعقل المحض بمعناه اللاهوتي البرهاني الغيبي. ماذا بقي لنا سوى الاكتفاء بالإيمان بالنسبة للعالم الداخلي حيث كل شيء يجري في العمق، والاكتفاء بالظواهر بالنسبة للعالم الخارجي حيث كل شيء يقع على السطح؟ كل هذا واضح في المخطط العام للفلسفة النقدية. في القسم الأول من مشروعه الفلسفي ينزع **كنط** عن تصوّرَي المكان المطلق والزمان المطلق عند **نيوتن** كل وجود موضوعي ليحولهما إلى صورّتي الحدس الحسي التابعين، في التحليل الأخير، إلى الذات الكلية كما هي في ذاتها. أي أن علم الهندسة لا يفيدنا معرفة بطبيعة المكان وخصائصه كواقع موضوعي مستقل، بل بطبيعة إحدى ملكات الذات العارفة وخصائصها. الشيء ذاته يقال بالنسبة لعلم الميكانيك لأن الميكانيك يقع من الزمان عند **كنط** موقع علم الهندسة من المكان. إلحاق المكان والزمان بالذات العارفة هي طريقة **كنط** في إنكار إمكانية المعرفة العلمية **بالذات كما هي في ذاتها** من ناحية وبالموضوع أو **بالشيء كما هو في ذاته** من ناحية ثانية. أما في القسم الثاني من مشروعه فإنه ينزع عن مقولات الميتافيزيقا التقليدية، مثل **الجوهر**، **العَرَض**، **الوجود**، **الإمكان**، **الضرورة**، **العلية**، الخ، كل سمة موضوعية تجعلها نابعة من كونها تعبيراً حقيقياً عن طبيعة الموجود وعن أكثر خصائصه شمولاً وكلية ليحولها إلى مجرد صور فارغة تابعة أيضاً للذات الكلية نفسها. الظواهر تنقسم إلى جوهر وعَرَض، علة ومعلول الخ أما الذات كما هي في ذاتها والشيء أو الموضوع كما هو في ذاته فلا يجوز على الإطلاق أن نطبق عليهما أياً من هذه التقسيمات والتمييزات. في الواقع تعبّر الأحكام الحملية عند

كنط، في التحليل الأخير، عن طبيعة ملكات الفهم وخصائصه أكثر مما تعبر عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها لأن عالم الظواهر يستمد بنيته وعلاقاته وقوانينه من العقل الإنساني الكلي تماماً كما كان يستمدها في السابق من العقل الإلهي. يكرس كنط القسم الثالث من مشروعه لنزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل الله، خلود النفس، التخيير، الثواب الخ، بتحويلها إلى مجرد مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي. أما البديل عن المعرفة العلمية التي أنكرها **كنط** فهو العقل النقدي أو المتعالي، على حدّ تسميته، الذي يبقى دوماً ضمن إطار الظواهر ولا يحاول تعدّي حدودها لمعرفة طبيعة مصادرها الحقيقية. من هنا بإمكاننا أن نعدّ **كنط** مؤسس الظاهراتية الحديثة وأهمّ منظّر شمولي لها كمدرسة أو مذهب. ولهذا السبب أيضاً نجد أن علاقات القربى بينه وبين البراجماتية والأداتية والتواضعية اللاحقة قوية وبيّنة وواضحة. في العمق تراجع **كنط** عن الواقعية العلمية لصالح الإيمان، وعن المادية العصرية لصالح الروح، وعن الحتمية السببية لصالح تلقائية الأفعال. كيف يمكن أن تنطوي فلسفته على ثورة كوبرنيكية بالمعنى الجدي للعبارة، إذن؟

قيصر: أنت ترى فيها نوعاً من الثورة المضادة المخففة التي تحاول إعادة الاعتبار لمملكة الروح والغايات والإيمان الديني دون الاصطدام الصريح والمباشر بالعلم من ناحية، أو الارتداد إلى النمط الفلسفي الوسيط من ناحية ثانية.

عظم: نعم، علماً بأن هذا النوع من الارتداد لم يعد ممكناً بالنسبة

لأي مفكر أوروبي جدّي وكبير. الثورة الفرنسية كانت على الأبواب ونيوتن كان قد نشر سفره «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية». مع ذلك يجب أن نذكر أنه في حين وظّف ديكارت الثنائية الأونطولوجية، على المدى البعيد، لخدمة علوم المادة وتوسيع مجالها ومداها وهامش المناورة المتاح لها يومها، فعل كنط العكس، أي وظف الثنائية بالاتجاه المضاد، باتجاه خدمة مملكة الروح ومتطلباتها الأخلاقية والإيمانية والدينية المفترضة. لذلك كان على أية ثورات كوبرنيكية حقيقية ممكنة أن تنتظر، إذا جاز التعبير، اقتراب منتصف القرن التاسع عشر. وأقصد تحديداً داروين بالنسبة لعلم الأحياء وكارل ماركس بالنسبة للعلوم الاجتماعية والتاريخية والإنسانية. وبافلوف بالنسبة للعلوم السلوكية. يجب ألا ننسى أيضاً أن التأثير الفلسفي اللاحق لـ كنط، بخاصة في ألمانيا، لم يكن على الدوام إيجابياً، في الواقع كان في كثير من الأحيان سلبياً وحتى رجعياً. طبعاً، الحق في ذلك ليس على كنط، فهو كان أكثر تقدماً من ألمانيا عصره وأقرب في فكره إلى حركة التقدم والتحولات الثورية الجارية في فرنسا وإنكلترا منه إلى التأخّر السائد في بلده وقتها.

قيصر: تقصد تبلور الكنطية المحدثة في المدرستين الشهيرتين: ماربورج وهايدلبرج حيث ركزت الأولى على الأبستمولوجيا والعلم وهَدْم كنط للميتافيزيقا، في حين ركزت الثانية على الجانب الآخر من ثنائيته.

عظم: هذا من جملة ما أعنيه. لكن حتى التأثير الإيجابي والتقدمي الذي انطوى عليه التوجه الفلسفي لمدرسة ماربورج لم يدم

طويلاً لأنه تحجّر داخل حدود النظرة الظاهراتية والوضعية والأداتية للعلم والفكر العلمي ولم يتمكن من تجاوزها إلى ما هو أرقى. على مستوى الظواهر لا يمكن للكنطية أن تفضي إلى أكثر من نوع معيّن من الوضعية والأداتية والبراجماتية. على مستوى «النومين» يمكنها أن تفضي إلى مثالية روحية متكاملة انطلاقاً من فكرة الذات كما هي في ذاتها لذلك كان من أول متطلبات مثالية هيجل إلغاء «الشيء كما هو في ذاته» لصالح بقاء الذات وحدها التي لا يمكن أن تكون موضوعاً أبداً. طبعاً تعلّق مفكرو مدرسة **هايدلبرج** بهذا الجانب من الكنطية الذي تطور على أيدي **لاسك وريكرت وسيمل ودلتاي** إلى «الليبينز فيلوزوفي» أو الفلسفة الحيوية ذات الطابع الرجعي والمعادي للعلوم الطبيعية صراحة والمناوىء لأفضل ما في تراث عصر التنوير من مادية وعقلانية ومن محاولات لفهم حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية والتاريخية فهماً علمياً تحررياً جديداً. من هنا الضعف الملحوظ في ألمانيا، على عكس فرنسا وإنكلترا، للمحاولات الرامية إلى تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية وفهمها على أسس وضعية واستناداً إلى نماذج ميكانيكية ومناهج مستمدة من العلوم الطبيعية، علماً بأن **كنط** نفسه، على ما يبدو لي، ما كان ليعترض على توجه كهذا لأنه لن يتناول الإنسان على مستوى «الذات» بل على المستوى الظواهري فقط. حتى عداء هذا الاتجاه الفلسفي المحافظ للوضعية ونقده لها جاءا على يمينها وليس على يسارها. لذلك نجده يضع المجتمع والتاريخ والدين والفن والفلسفة، بصفتها تجليات للروح الإنساني ومن إبداعاته وخلقه، في تعارض حاد مع الطبيعة والعالم المادي. الحدس الهرمانوطيقي أرقى من التعليل السببي. الميتافيزيقا أهم من العلم. التاريخ أسمى من الطبيعة. في مقابل هذا يجب ألاّ

ننسى أن الثورات الكوبرنيكية اللاحقة كانت قد قلبت الموقف رأساً على عقب بإلغائها لمثل هذه التعارضات وتبيانها أن الطبيعة ليست مملكة الجمود والتكرار الميكانيكي لأن للطبيعة «تاريخها» وصيرورة تطورها، وإن كان بإيقاعات مغايرة لإيقاعات التاريخ بالمعنى العادي. بهذه الصفة تصبح الطبيعة هي الشرط اللازم لوجود كل تلك «التجليات» والقاعدة التي لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدونها. في الواقع نحن نعرف الآن أن الزمان والتاريخ والصيرورة والتحوّلات النوعية قد اكتسبت مكانة في علوم طبيعية مثل الجيولوجيا وعلم المستحثات والبيولوجيا التطورية وعلم الأجنّة والكوزمولوجيا لا تقل أهمية وخطورة عن مكانتها في الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية المعاصرة.

قيصر: قسوت على كنط في اعتقادي، بخاصة أنه كان السبّاق إلى نقد المادية الميكانيكية وإلى محاولة تحجيمها، وهذا توجّه عاد إلى تأكيده ماركس مجدداً فيما بعد، مثلاً أطروحاته حول فويورباخ. وأنت كماركسي لا بدّ أن تقدّر هذه النقطة.

عظم: نقاد المادية الميكانيكية كثيرون ولا بدّ من التمييز بين نقد ونقد...

قيصر: تقصد نقد من اليمين وآخر من اليسار وثالث من الوسط؟.

عظم: لابأس، نقد اليمين القديم لم يعد ذا شأن، فَقَدَ كل أهمية وكل مقدرة على الإقناع والتأثير. انحصر في معاهد اللاهوت وبعض الأوساط الثقافية الأوروبية المغرقة في رجعيتها والمنغمسة

في أساطيرها الرومانسية حول العصور الوسطى. النقد اليميني الجديد والمسلّح علمياً لمع في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد **برجسون** و**هوايتهد** وبصورة غير مباشرة **جون ديوي**. طرح **برجسون** فلسفة جدلية شمولية معادية للمادية عمقاً وليس للمادية الميكانيكية فحسب ـ في الواقع عنده لا يمكن للمادية إلّا أن تكون ميكانيكة ـ أدخلت الزمانية التاريخية على الطبيعة ولكن بعد أن حوّلتها، أي الطبيعة، إلى نتاج للصيرورة الروحية ليس إلّا، فانتهت إلى تمجيد المذاهب الحيوية والتصوّف والحدس والغريزة كما هو معروف، كان هذا حقاً الرد اليميني الفلسفي الجدلي الشمولي على المادية الدياليكتيكية. شيء شبيه جداً يمكن أن يقال عن أونطولوجيا **هوايتهد** الموصوفة «بالبان سايكيزم»، خاصة كما عرضها في مؤلفه الرئيسي «الصيرورة والواقع». طبعاً نقد **ماركس** للمادية الميكانيكية لم يكن يهدف إلى إلغاء المادية على طريقة **برجسون** أو تحجيمها على طريقة **كنط** أو تجييدها على طريقة **ديوي**، بل توسيعها وتجاوزها إلى مادية أرقى علمياً وشمولياً تتغلب على الاختزالية والسكونية والتبسيطية الكامنة فيها دوماً.

قيصر: التركيز في أطروحات **ماركس** حول **فويورباخ** هو على سكونيتها وجمودها، أي على غياب عنصر الفاعلية في التصور الميكانيكي الكلاسيكي للمادة والطبيعة، وهو العنصر الذي ارتبط تقليدياً بالذات والذي برعت المثالية في تأكيده وشرحه وتطويره.

عظم: جيد، لكن المشكلة تبقى: كيف نفهم عنصر الفاعلية هذا ونفسّره؟ أي هل نفهمه مادياً أم مثالياً؟ موضوعياً أم ذاتياً؟ هل

نفسره علمياً أم ميتافيزيقياً؟ النقّاد متفقون على رفض هذا الغياب لعنصر الفاعلية والحركية في تصور المادية الميكانيكية للطبيعة والمادة، ولكنهم يختلفون مع ماركس في إصرارهم على الواقع الروحي، بصورة أو بأخرى، لهذا العنصر. لذلك نجد بعضهم يرتد إلى ثنائيات شبه ديكارتية ترفع من شأن التاريخ على حساب الطبيعة ومن شأن الميتافيزيقا على حساب العلم، ومن شأن الحدس على حساب العقل، ومن شأن الوعي على حساب الواقع، ومن شأن الذات الفاعلة على حساب الموضوع المنفعل. بالمقابل نعرف أن أهمية ماركس، في هذا المضمار، تكمن في إصراره على **تاريخيّة** البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية وصيرورتها في مواجهة سكونية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وعلى **تاريخية** الطبيعة وصيرورتها في مواجهة المادية الميكانيكية، وعلى **تاريخية** الذات البشرية الفاعلة وصيرورتها طبيعياً واجتماعياً في مواجهة كل أشكال المثالية والروحانية والماهوية، كل ذلك من مواقع مادية صريحة: في الواقع هذا هو معنى «المادية التاريخية» ومغزى الثورة الكوبرنيكية التي أنجزها ماركس. بلا تعقيد زائد للمسألة، إما أن تكون ظواهر مثل الصيرورة الحركية، تدخُل الذوات الفاعلة الخ ـ أي كلٍ ما هو ناقص في المادية الميكانيكية ـ قابلة للتفسير العلمي مادياً وتاريخياً أو تبقى أسراراً روحانية ملغزة. لهذا تطرح المادية تعليلاً علمياً موضوعياً وغير ذاتي لبناء الذات وصنعها ونموها وتعقيد فاعلياتها. من هنا تفوّق التعليلات الفرويدية للذات ونشوئها على التفسيرات الثقافوية الخالصة أو الوجودية الصافية أو الألسنية المحض للظاهرة نفسها. على عكس الاتجاهات المثالية السائدة حالياً تتعامل الفرويدية، في أرقى حالاتها، مع الحقيقة البيولوجية ـ الحيوية الأولى للفرد وخصائصها المميزة بمنتهى الجد

كما تركز على أهمية تفاعلها مع نظام التنشئة الاجتماعية السائد بحيث تكشف الأساس المادي ـ الحركي ـ الاجتماعي الذي تستند إليه نشاطات الإنسان العقلية والروحية والإبداعية العليا كلها وتتطور منه.

قيصر: لكنّ هناك ماركسيون كباراً يؤكدون أولوية الذات وفاعليتها دون أن يكونوا دعاة أو ضحايا للأسرار الروحانية أو ما شابه ذلك، **جان بول سارتر** مثلاً.

عظم: ماركسية **سارتر** معادية للمادية في العمق ومحتقرة لها وللعلم ومفضّلة إلى حد كبير بما ينسجم مع وجوديته الأولى. في الواقع ماركسية **سارتر** سليلة تقليد قوي شعاره الضمني «الماركسية بلا مادية» ومن أعلامه **جورج لوكاش** المبكر في كتابه الواسع التأثير والنفوذ حتى اليوم «التاريخ والوعي الطبقي»، **وكارل كورش** في كتابه «الماركسية والفلسفة» بالإضافة إلى الإنتاج الغزير لمدرسة فرانكفورت. وكما هو معروف، شن **لوكاش** في كتابه هجوماً عنيفاً وصريحاً على العلوم الطبيعية ـ وهذا حدثٌ نادر في الأدبيات الماركسية ـ وتبعه **كورش** في تبنّي مواقف مشابهة. أما مدرسة فرانكفورت فقد تخلّت عن المنهج المادي التاريخي في تحليل المجتمعات الرأسمالية الأوروبية المعاصرة ونقدها لصالح أمرين:

أ) التركيز على علاقات الانتاج بصفتها العنصر الحاسم في حياة المجتمعات المعنية وفي تحديد نوعية مؤسساتها المميزة وخصائصها الكبرى الخ. من هنا نزوعها القوي إلى الاكتفاء بالنقد «الثقافوي» للعلاقات الاجتماعية المسيطرة وبالتنديد، المفعم بالتشاؤم والمأساوية، بواقع الحياة الفكرية والثقافية الأوروبية

المعاصرة. ب) التركيز على الدور الحاسم الذي قامت به العقلانية ـ الكمية ـ الأداتية في صنع النظام الاجتماعي الرأسمالي الحديث وبنائه. في الحقيقة تأخذ الروح العقلانية ـ الكمية ـ الأداتية عند مدرسة فرانكفورت خصائص الروح الهيجلي كلها، أي تأخذ خصائص المحرِّك الأول والمؤسِّس الأول والمُعلِّل الأول لنشوء العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الحديثة وتطورها. واضح أن هذا التحليل متأثر إلى أبعد الحدود بمثالية ماكس فيبر السوسيولوجية وتحديداً بتفسيره نشوء النظام الاجتماعي الرأسمالي من خلال مقولة انتشار روح «العقلنة» و«البقرطة» و«الأداتية» و«الأنانية» و«حساب الكميات» وطغيانها كلها على المجتمعات الأوروبية جميعاً. معروف أن فيبر أرجع خصائص هذه الروح إلى الأخلاق البروتسانتية وإلى نجاح الأخيرة في تأسيس نفسها في الإرادة الإلهية المطلقة، كما هو وارد في كتابه الشهير «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». لهذا ترى مدرسة فرانكفورت مصدر الخطر على إنسانية الإنسان وحريته وعفويته الخ في استمرار سيطرة الروح العقلانية ـ الكمية ـ الأداتية على العصر الحديث بدلاً من أن تراها في سيطرة علاقات الاستغلال الاقتصادية وغير الاقتصادية عليه.

قيصر: يعني أنهم يريدون من الماركسية الذات الفاعلة والوعي الطبقي والصيرورة التاريخية والسوسيولوجيا الثورية ولكن دون المادية.

عظم: نعم، يريدون روح الماركسية دون جسدها، إذا جاز التعبير، وهذا سراب لم يحصد أحد منه حتى الآن سوى الوهم فلسفياً

والإخفاق سياسياً.

قيصر: حين أشرتُ إلى ماركسية سارتر لم أقصد استباق المسائل التي سنتناولها في حوارنا. الآن أريد أن أطرح عليك سؤالاً مباشراً وفجّاً إلى حدٍّ ما. توافقني، على ما أعتقد، أنه بإمكاننا أن نوجز الإشارة إلى الثنائيات المتعارضة التي هاجمتها بثنائية «الإنسان/ الطبيعة» حيث يندرج تحت الشق الأول منها مسائل مثل الذات، التاريخ، المجتمع، الوعي، الفعل، الفلسفة المثالية الخ، أي كل ما ضمّنته أنت في ما أسميته مجازاً «بروح الماركسية». كذلك يندرج تحت الشق الثاني منها مسائل مثل الموضوع، الواقع المادي، الانفعال، الفلسفة المادية الخ، أي كل ما ضمّنته أنت أيضاً في ما أسميته «بجسد الماركسية». يتلخص سؤالي المباشر بالتالي: ما هو الإنسان في نظرك، إذن؟

عظم: سؤالك هام جداً، وبخاصة في هذا السياق وهو ليس بالفجاجة التي تتصوّرها. لكن قبل إجابتي المباشرة، وغير الفجّة على ما أرجو، اسمح لي أن أرجع قليلاً إلى ما ذكرتَه أنت عن نقد ماركس لمادية فويورباخ في الأطروحات الشهيرة. قراءة إنتاج بعض شُرّاح الأطروحات ممن ينتمون إلى مدرسة «الماركسية بلا مادية» تجعل الواحد منا يظنّ وكأن نقد ماركس لـ فويورباخ ما كان يهدف إلّا إلى إعادة الاعتبار الأونطولوجي إلى الثنائيات المتعارضة إيّاها (إنسان/ طبيعة، ذات/ موضوع الخ) بغرض تأكيد دور «الذات» مجدّداً بصفتها فاعلية «روحية» أو شبه روحية تتدخّل في الطبيعة وتحوّلها من مواقعها المستقلة تماماً، كما تصنع التاريخ وتحوّل المجتمع من منطلقاتها المتعالية الخ. في الواقع، يتعامل هؤلاء

الشرّاح مع أطروحات **ماركس** النقدية وكأن القصد منها هو التأسيس الضمني لنوع معيّن من الفلسفة الحيوية التي تعيد الأولوية من جديد إلى أونطولوجيا الذات وأبستمولوجيا الذات ومنطق الذات أيضاً، على طريقة الكنطية الجديدة. في مواجهة هكذا قراءة متعسفّة للأطروحات علينا أن نذكر دوماً أن **ماركس** مرّ بمرحلة وقع فيها بقوة تحت تأثير مادية **فويورباخ** وعدّ نفسه لفترة قصيرة فويورباخياً أصولياً مخلصاً ومتحمّساً. تعبّر الأطروحات، في رأيي، عن تمرّد **ماركس** على هذه المرحلة وعن خروجه منها باتجاه فلسفي أرقى سوف تبدأ صياغته الدقيقة والمتأنية في كتاب «الأيديولوجيا الألمانية». بعبارة أدق تمرّد **ماركس** في الأطروحات على الأبستمولوجيا المنفعلة المترتبة على مادية **فويورباخ** الساكنة والاستكانية حيث المعرفة ليست أكثر من تسجيل لحركة الواقع الخارجي في الذهن البشري. وكان من الطبيعي أن يعبّر **ماركس** عن هذا التمرّد بتأكيده أن الواقع، بخاصة الواقع الاجتماعي والتاريخي، لا يُعرف حقاً إلا استناداً إلى فعل البشر فيه وعملهم التحويلي له، وهذا ما تعنيه الماركسية عادة «بالبراكسيس» بأبسط معانيه وأكثرها أولية. أي أن الأولوية في المعرفة هي للفعل وليست للتأمل والتجريد على أن يكون واضحاً ان المقصود بالفعل والعمل هنا صيرورات مادية حقيقية تتحرَّك وتحرِّك تتأثّر وتؤثّر، وليس مجرّد تجليّات روحية «للذات الفاعلة» أو خيارات حرّة قامت بها أو صنعتها تلك الذات. هنا يكمن الفارق بين فكرة البراكسيس وفكرة «الفعل الاجتماعي» في التنظير السوسيولوجي غير الماركسي المعاصر. يتمركز الفعل الاجتماعي عند **تالكوت بارسونز** مثلاً، كما في كتابه الشهيرة «بنية الفعل الاجتماعي»، في الذات الفردية واختياراتها التي لا تقبل الإرجاع إلى أي عنصر

مفسِّر آخر سابق عليها أو أكثر بدئية منها. في حين يتمركز البراكسيس في الصيرورات التحويلية المستمرة والمتصلة التي يجد البشر أنفسهم منغمسين فيها على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية الخ. كذلك يجب أن يكون واضحاً أن **ماركس** بقوله هذا لم يستحدث جديداً أو يبتكر فكرة لم يسبقه إليها أحد. كلّنا يعرف الأهمية الحاسمة التي تحظى بها مسألة أسبقية الفعل على التأمل في ملحمة **غوتة** المعروفة. طرح **فاوست** الترجمة الحديثة للآية الأولى في إنجيل **يوحنا** على النحو التالي: «في البدء كان **الفعل**» بدلاً من «في البدء كان **الكلمة**». ونجد الفكرة ذاتها عند **هيجل** وإن كان بغلافها المثالي - الروحي المعتاد. في القسم (ب) من «فينومينولوجيا الروح» الذي يحمل عنوان «الوعي الذاتي» يؤكد **هيجل** أن فعل الإنسان في العالم بقصد تحويله بما يتفق ويتلاءم مع رغبات الإنسان الفاعل هو مصدر اكتسابه للحدّ الأدنى من الوعي لذاته كموجود متميّز عن باقي العالم. أو بتعابير أكثر هيجيلية لا يكتسب «وعي الذات موضوعيته» إلّا عبر الفعل في العالم. أي لم تعد الذات مجرّد فكر كما كانت عند **ديكارت** (وهذا تقدّم هام حققه تطور الفلسفة الحديثة)، بل أصبحت ذاتاً فاعلة قبل أن تكون ذاتاً مفكرة فحسب، وإن بقي مستوى الفعل عند **هيجل** لا يتعدّى عالم الروح. لذلك أقول إن من يرى في قيام **ماركس** بإعادة الاعتبار للذات الفاعلة في مواجهة مادية **فويورباخ** إلغاء للأولوية الأونطولوجية والزمنية والسببية للموضوع المادي على الذات الفاعلة والواعية، أو إلغاء لأولوية المستوى الاقتصادي والاجتماعي على المستوى الثقافي والأيديولوجي، أو إلغاء لأولوية المستوى البيولوجي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، أو إلغاء لأولوية المستوى الفيزيقي على المستوى

البيولوجي يكون قد حصل على فلسفة مقلوبة، ولكنها ليست ماركسية **كارل ماركس** بالتأكيد. التشديد على هذه الأولويات يبقى جزءاً لا يتجزأ من أية مادية مهما كانت أوصافها أساكنة كانت أم تاريخية أم جدلية أم علمية فقط.

الآن سأحاول الإدلاء برأي حول سؤالك: **ما هو الإنسان؟** في إجابتي سوف أستوحي فكرة وردت عند **ماركس** «في الأيديولوجيا الألمانية» حيث يقول في معرض تعليقه على مسألة تعريف الإنسان، باستطاعتنا تمييز الإنسان عن الحيوان بواسطة الوعي أو الدين أو الفكر أو أي شيء آخر قد يخطر على البال لكن الإنسان الفعلي ميّز نفسه، حقاً وليس وهماً أو تعريفاً، عن الحيوان ابتداء باللحظة التي شرع فيها بإنتاج وسائل بقائه وعيشه. بعبارة أخرى ليس أسهل عليّ من أن أعرض عليك مجموعة من التعريفات التأملية أو الفلسفية الأبريوريّة للإنسان ابتداء بالتعريف الكلاسيكي «الإنسان حيوان ناطق» وصولاً إلى لا ـ تعريف **هايدجر** القائل «الإنسان = الدازاين»، أو هو ما لا يجوز أن نسأل عن تعريفه. أعتقد أن هذه الطريقة في الإجابة أثبتت عقمها ولا جدواها لأنها لا يمكن أن تزيد الإنسان معرفة بنفسه بحكم صوريتها الساكنة ونزعتها الأبـريـورية الخالصة. مثل هذه التعريفات لم تؤدّ في السابق، ولا يمكن أن تؤدي في المستقبل، إلى أكثر من جدل بيزنطي لا ينتهي حول أحقّية كل واحد منها بالقياس إلى التعريفات الأخرى. الطريقة المجدية التي ألمح إليها **ماركس** ـ وهو ليس وحده في ذلك بطبيعة الحال ـ تتلخّص في الرجوع إلى دراسة الوقائع الفعلية التي تميّز الإنسان بواسطتها عن الحيوان، فأضحى، عبر عملية تطوريّة تاريخية مديدة، الإنسان الذي نعرفه الآن. طبعاً، توجد علوم متخصصة كثيرة تدرس هذه

الوقائع وتبحث في العملية التطورية المذكورة. في رأيي، لا يجوز ولا يحق لأي مفكر جادّ اليوم الإدلاء باجتهاد يريده مدروساً وعلمياً إلى حدّ ما حول الإنسان دون الرجوع إلى بعض هذه العلوم واستشارة ما حصلته من معارف وما وصلت إليه من نتائج، على أقل تعديل. بعبارة أخرى، هل يحق لأي منّا، مع اقتراب نهاية القرن، تقديم أجوبة على السؤال المطروح تهمل المعارف التي تراكمت لدى علوم متقدمة تتناول الإنسان بأصله وتطوره وتاريخه ومجتمعاته ومؤسساته وحضاراته؟ هل يحق لأي منّا اقتراح أجوبة جميلة وتعريفات كيفية من عندياتنا الفلسفية (الإنسان حيوان متديّن، الإنسان حيوان خرافي، الإنسان حيوان ضاحك، الإنسان حيوان صانع للأدوات، الإنسان حيوان لا رِيشَ له ويمشي على قائمتين، إلى آخر اللائحة)، مهملاً ما تقوله لنا علوم مثل: البيولوجيا التطورية، المورفولوجيا، النيورولوجيا، فيزيولوجيا الدماغ، الانثروبولوجيا، السيكولوجيا، السوسيولوجيا الخ الخ؟ في نظري لا يوجد جواب بسيط وسريع جامع مانع على السؤال: **ما هو الإنسان؟** الموجود هو جواب مركب معقد متشعّب بُني على خلاصات المعارف العلمية المتراكمة وهو جواب خاضع باستمرار للتعديل والتدقيق والتقريب وإعادة النظر على ضوء تطور المعرفة العلمية بالإنسان وغير الإنسان وتقدمها.

قيصر: حتى هنا موقفك متوازن ومعقول وعلمي أيضاً. ولكني لم أستشفّ منه أي ملمح لجواب ما على السؤال. وكي لا يُفهم موقفك على أنه نوعٌ من التهرّب المؤدلج علمياً من مواجهة السؤال لا بد من أن أطلب إليك شرحاً ما لطبيعة القناعة الفلسفية التي كوّنتها عن مسألة الإنسان؟

عظم: قناعتي بسيطة ومبنية على بعض الحقائق العلمية الأولية: الإنسان أعلى الرئيسات، خرج من صيرورة نشوء الحياة على سطح الأرض وتطور أنواعها بقامة تميل إلى الانتصاب الكامل (Homo Erectus) وبدماغ حجمه كبير جداً وجهاز عصبي مركزي عالي التعقيد قادر على توجيه اليد وضبط حركاتها ضبطاً محكماً مما شكّل تحوّلاً نوعياً حقيقياً وجديداً، لم يسبق له مثيل، في تاريخ تطور الأنواع الحية. هذا التطور العالي جداً للجملة العصبية، بالقياس إلى الأنواع الحيّة القريبة من الإنسان، رافقه انحسار كامل لأنماط السلوك الغريزية المبرمجة وراثياً وبيولوجياً بصورة مسبقة لصالح محركات جديدة مثل الحاجة والميل والنزوع والدافع ولصالح هيمنة آليات مثل التعلم وإمكانية نقل ما تمّ تعلّمه من جيل إلى جيل بطريق مغايرة كلية لطريق النقل الوراثي - البيولوجي المسيطرة سيطرة شبه كلية في باقي مملكة الحيوان. وبهذا المعنى الإنسان هو القرد العاري حقاً، أي العاري من محدِّدات السلوك المبرمجة بيولوجياً والغرائز الموروثة نوعاً والمحرّكات الجاهزة فيزيولوجياً والتي تتمتع بها كلها باقي أجزاء مملكة الحيوان بصورة طبيعية وآلية وإن كان بدرجات متفاوتة من الدقة والسيطرة والتوجيه. بالمقارنة مع باقي أنواع المملكة التي ينتمي إليها يبدو الإنسان أكثر الحيوانات ضعفاً وعجزاً وأكثرها حاجة لغيره وأعظمها اعتماداً على أفراد جنسه. في الواقع انه الكائن الحي «المحتاج» بامتياز. بهذا المعنى أيضاً الإنسان نقلة نوعية حقيقية وجديدة في تاريخ نشوء الأنواع وتطورها، انه في وقت واحد: من صنع الطبيعة وإنتاجها من جهة أولى، ومنفصل عنها ومنقطع عن آلياتها المعروفة من جهة ثانية. بطبيعة الحال حملت هذه النقلة النوعية خصائصها الفذة وقواها الكامنة الفريدة

وطاقاتها وميولها المتميزة في أسلوب تفتحها وأنماط تحققها التدريجي وتطورها الطبيعي والتاريخي اللاحق. في الواقع دخل الإنسان عنصراً حاسماً وفاعلاً جديداً في عملية تطور الحياة العضوية التي أنتجته أصلاً وفي تحديد شكل حاضرها ومستقبلها بحمله نمطاً جديداً من التدخّل السببي المؤثر في الطبيعة والحياة العضوية معاً. في رأيي هذه هي القاعدة المادية البيولوجية لمقدرة الإنسان على التفاعل بطريقة جديدة تماماً مع بيئته الطبيعية ومن ثم الاجتماعية. أي أنها القاعدة المادية ـ الحيوية لمقدرة الإنسان على الفعل التحويلي الهادف في الطبيعة. انها كذلك القاعدة المادية الأولى لنشوء كل ما هو إنساني بامتياز ونموه وتطوره: الحياة الاجتماعية، التاريخ، الثقافة، الحضارة، الأيديولوجيا، العلم، الوعي، وليس الوعي بمعنى وعي العالم وأشيائه فحسب، بل أيضاً بمعنى وعي وجود هذا الوعي للعالم أو غيابه.

قيصر: عفواً على المقاطعة. ألا ترى أنك ابتعدت كثيراً عن ما ألمح إليه **ماركس** في الفكرة التي قلت أنك استلهمتها؟ أقول هذا لأن **ماركس** عالج مسألة الإنسان من واقع عالم الاجتماع ومنظور التفسير العلمي للتاريخ وليس من مواقع البيولوجيا كما تفعل أنت، على ما يبدو.

عظم: معروف أن **ماركس** استفاد إلى أقصى الحدود من أفضل معارف عصره كما أسس ماركسيته على الاستيعاب النقدي لأرقى علوم زمانه. الشيء ذاته ينطبق على إسهامات **انجلز** وعلى مواقف **لينين** فيما بعد، ولا لزوم لضرب المزيد من الأمثلة. إذا تركنا

جانباً **ماركس** الشاب وتناوله الهيجلي ـ النقدي لمسألة الإنسان، لم يتبنّ **ماركس** تعريفاً تأمّلياً مسبقاً للإنسان باستثناء التعريف الأرسطي الذي يسجل الواقعة المعروفة «الإنسان حيوان اجتماعي». عدا ذلك فإن ربط **ماركس** المحكم بين المادية التاريخية واكتشافاته الاقتصادية ـ الاجتماعية ودراساته التاريخية من ناحية وبين التطورات العلمية السريعة والثورية التي كانت جارية في القرن التاسع عشر من ناحية ثانية، معروف جيداً. ماركس هو القائل إنّ كتاب داروين «أصل الأنواع» يحتوي الأساس «الطبيعي ـ التاريخي لوجهة نظرنا» أي وجهة نظر **ماركس** **وانجلز** في التصوّر المادي للتاريخ. وهو القائل، في واحدة من المقدمات الكثيرة التي كتبها لـ «رأس المال»، بأنه عالج تطور الاجتماع البشري وكأنه صيرورة من صيرورات التاريخ الطبيعي. اهتمام **ماركس** الشديد والعميق بكتاب الأمريكي **مورجان** «المجتمع العتيق»، وكتاب البريطاني **تايلور** «بحوث في التاريخ المبكر للإنسانية» لا يحتاج إلى المزيد من التأكيد. طبعاً **مورجان** **وتايلور** كانا من أبرز علماء السوسيولوجيا والانتروبولوجيا في القرن التاسع عشر. ومنذ ما يزيد على العقد من السنين تمّ نشر ما دوّنه **ماركس** من نصوص وملاحظات وتعليقات الخ على كتاب **مورجان** تحت عنوان «دفاتر ماركس الاثنولوجية». معروف أن **مورجان** كان داروينيّاً متشدداً وما كان بإمكانه تحقيق الإنجاز العلمي الكبير الذي أتمّه في علم الاجتماع والانثروبولوجيا لولا ثورة **داروين** المؤسِّسة للبيولوجيا التطورية. لذلك شبّه **انجلز** أهمية كتاب «المجتمع العتيق» بالنسبة للانثروبولوجيا بأهمية كتاب «أصل الأنواع» بالنسبة لعلم الأحياء. في الواقع ذهب **انجلز** إلى حدّ القول بأن كتاب الدارويني **مورجان** تضمّن اكتشاف «التصور

المادي للتاريخ» قبل أربعين عاماً على اكتشاف ماركس له، بخاصة أن مورجان كان عالم الاجتماع والانثروبولوجيا الوحيد تقريباً في القرن التاسع عشر الذي اهتم بالأسباب الفاعلة في انتقال جماعة بشرية ما من نظام اجتماعي معيّن إلى نظام اجتماعي مغاير، كما اهتم بآليات هذا الانتقال بما في ذلك عوامل انحلال النظام القديم ونشوء النظام الجديد أو صعوده. لا شك أن ماركس عالج مسألة الإنسان من مواقع عالم الاجتماع ومنظور التفسير العلمي للتاريخ، كما تقول، لكن الواقع البيولوجي - الطبيعي الأول موجود في خلفية تحليلاته وتساؤلاته وإجاباته كلها. الحقيقة هي أن ماركس في مرحلة نضجه لم يستخدم كثيراً عبارة «الإنسان» واستعاض عنها بعبارات مثل «البشر» و«الناس» لما في الأولى من تجريد وماهـوية وما في الثانية من عينية وتاريخية. على العموم، عندما يتكلم ماركس عن «الإنسان» يقصد عادة الإنسان بعلاقته مع الطبيعة بصفته جزءاً منها من ناحية أولى، وبصفته مجابهاً لها ومنفصلاً عنها نسبياً، من ناحية ثانية. أما عندما يتكلم عن «البشر» و«الناس» كما في «الأيديولوجيا الألمانية» وما بعدها، فإنه يقصد عادة الإنسان كما هو منهمك في إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الطبيعية والاجتماعية والثقافية الخ - أي صنع التاريخ - في سياق اجتماعي محدَّد ومرحلة تاريخية معيّنة. لذلك أقول أن مقدرة الإنسان على ممارسة النشاط الانتاجي لسدّ حاجاته الحيوية يحددها، في البداية الأولى على أقل تعديل، تكوينه الفيسيولوجي وليس تكوينه الاجتماعي اللاحق. ويحضرني هنا وصف ماركس للإنسان في «رأس المال» بأنه تلك القوة من قوى الطبيعة القادرة على مجابهة الطبيعة ومعارضتها وليس الانسياق معها والانفعال بها فقط. من يحمل مادية ماركس على

محمل الجد لا بدّ أن يفهم تأكيد دور الذات البشرية الفاعلة في أطروحاته عن **فويورباخ** ضمن حدود هذا الإطار أو ما يشبهه. بعبارة أخرى، إنسانية الإنسان ليست معطاة دفعة واحدة منذ البداية وبصورة مسبقة، بل تتحقق تطورياً وتاريخياً واجتماعياً انطلاقاً من القاعدة البيولوجية ـ الطبيعية التي ذكرتها والتي تشكل موضوع دراسة لعلوم كثيرة ومتنوعة. صيرورة التحقق هذه وتفتح إمكاناتها المضمرة هي التي تسمح بتجاوز الإنسان البيولوجي إلى الإنسان التاريخي، وبتجاوز القطيع إلى المجتمع، والتلقّط إلى الانتاج، والطبيعة إلى الحضارة، والموضوع المنفعل إلى الذات الفاعلة والعارفة والناطقة والواعية الخ. من هنا استنتاج **ماركس** بأن من يصادر مقدرة إنسان ما على الفعل الانتاجي أو يسلبه من ثمارها يكون كمن صادر إنسانيته وسلبه ذاته وروحه.

قيصر: استيضاح صغير وعلى الهامش. ما الذي دعاك إلى الاستشهاد بعنوان كتاب «القرد العاري» لـ **ديزموند موريس**؟ أسألك لأن هذا النوع من الكتابات يلقى رواجاً واسعاً منذ مدة غير قصيرة في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة على وجه التخصيص، مثلاً كتاب **كونراد لورنز** المعروف «في العدوانية». يكمن سر الرواج، على ما يبدو لي، في ميل هذا النوع من الكتابات إلى طرح طبعة جديدة منقحة ومرهفة عن الداروينية الاجتماعية التي ازدهرت في الربع الأخير من القرن الماضي بكل ما تحمله من مضامين رجعية سياسياً ومن مغاز عنصرية اجتماعياً، مثل تفسير الحروب والنزاعات الدولية والصراعات الاجتماعية بإرجاعها إلى تعليلات بيولوجية بدلاً من التفسيرات الاجتماعية والتاريخية.

عظم: لا أبداً، لم أقصد أي شيء من هذا القبيل بقولي الإنسان هو بالفعل القرد العاري. الذي يثير اهتمامي هنا هو فكرة «العري» وما أعتقد أنه مدلولها الرمزي العتيق المعبّر عن حقيقة معيّنة عن الإنسان: أقصد ما جاء في «سفر التكوين»، مثلاً، من أن آدم وحواء لم يشعرا بعريهما ويخجلا منه إلاّ بعد أن تذوّقا الثمرة المحرّمة فعرفا بعدها معنى الخير والشر، والمعرفة قوة تقرّب حاملها وصاحبها من مصاف الآلهة، كما لا يبخل علينا السفر بالإيضاح. العري يرمز هنا إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة واغترابه عنها ويرمز إلى اللحظة التي أدرك فيها الإنسان أن الطبيعة تركته عارياً من كل ما زوّدت به باقي مملكة الحيوان للبقاء والعيش. في جنة عدن كان كل من آدم وحواء جزءاً لا يتجزأ من الحديقة، كانا مستغرقين فيها كلياً ومنسجمين مع طبيعتها انسجاماً تاماً حيث لا جهد أو عمل أو تعب وحيث لا وعي بالعري ولا حياء ولا معرفة كذلك. بعد "صدمة الانفصال انفتحت أعينهما فأدركا عريهما وأدركا معه أنه بغير الجهد والتعب لا سبيل إلى التقوّت من ثمار الأرض وغير الأرض. وليس صدفة أنهما سترا هذا العري بلباس مصنوع، وليس بلباس طبيعي وجداه. أي لولا نقلة الانفصال عن الطبيعة ـ الحديقة لما أصبح كل واحد منهما ذاتاً فاعلة وبشراً عاملاً بالمعنى الجدّي للعبارة. أسطورة بروميثيوس الشهيرة تحمل معنى رمزياً مشابهاً. أهدى بروميثيوس النار إلى الإنسان ـ وهي ترمز إلى الصناعة والحنكة والشطارة والذكاء ـ لأن الإنسان، بخلاف بقية الحيوانات، عاجز بسبب حرمانه من مقومات الدفاع عن نفسه والهجوم على غيره وهي المقومات التي زوّدت الطبيعة بها جميع الكائنات الحيّة الأخرى. أما الإفصاح الدقيق والكامل عن هذه الرمزية فنجده في ملحمة جلجامش

الذائعة الصيت. قبل أن يصبح أنكيدو بشراً كان هو أيضاً يعيش في انسجام تام، لا تمايز فيه ولا اغتراب، مع بيئته الطبيعة. إنه رجل البداءة الآتي من أعماق البراري، كما تقول الملحمة. إنه ابن الفلاة الواسعة الذي يرعى الكلأ مع الغزلان ويردُ الماء مع الحيوان، ومع البهيمة يفرح قلبه عند الماء، وحليب الحيوانات الوحشية تعوّد أن يرضع ولا يعرف شيئاً عن أكل الخبز. أما بعد السقوط من جنة الطبيعة والاغتراب عنها (بواسطة حواء ـ الغانية التي أرسلها جلجامش لاصطياده) فقد ولّت الغزلان هاربة منه، وحيوان الفلاة فرّ أمامه. دخلت الحيرة قلبه، ثقيلاً أصبح جسمه، خائرة كانت ركبتاه، وتعثّر في جريه فبات أنكيدو غير ما كان، لكنه غدا عارفاً واسع الفهم. خاطبته الغانية قائلة: «حكيم أنت يا أنكيدو وشبه الآلهة أنت». مرة ثانية ليست صدفة أن يكون أول عمل يُقدم عليه أنكيدو بعد السقوط هو التعامل مع المنتوجات والمصنوعات. هو أيضاً لبس لباساً مصنوعاً، وأكل خبزاً مخبوزاً وشرب خمراً معتقة فغدا «بشراً سويّاً» و«صار رجلاً الآن» وراح يصطاد الأُسود ويقنص الذئاب ليريح الرعاة منها ليلاً. أي تحوّل أنكيدو إلى ذات فاعلة عارفة صانعة مقاتلة بعد أن كان موضوعاً بريئاً مستغرقاً في براءة الجماد والنبات والحيوان، كان في الجنة طبيعة فأصبح حضارة في الحاضرة التي إسمها أوروك. أرجح أن تكون للرسالة التي حملتها هذه الذاكرة الميثولوجية العتيقة أثراً، مهما كان بعيداً أو غير مباشر، على تصوير مفكر مثل **جان جاك روسو** للطور الطبيعي السابق على نشوء المجتمع المدني. إن وصف **روسو** لهذا الطور يغرقه أيضاً في حالة من البراءة تتطابق مع براءة النبات والحيوان، كما أن وجود الإنسان فيه وجود طبيعي محض سابق على الخير والشر، على الحق والباطل، على

المعرفة والجهل.

قيصر: يبدو أنك اقتربت فجأة من لهجة الشعراء والأدباء وأجواءهم! ما الذي جرى؟

عظم: مشكلتي معهم بسيطة. عدد لا بأس به منهم يبدو وكأنه يصدّق شخصياً بعض هذه الأساطير والحكايات ويتعامل معها كأنها سردٌ لوقائع قامت حقاً أو لأحداث جرت فعلاً بدلاً من الاكتفاء بالاستفادة من مضامينها الرمزية أو من حقيقتها الشعرية لا أكثر. يبدو أن العقل الميثولوجي مهمٌّ بالنسبة إليهم في عملية تلقيح قريحتهم وتفجير ابداعهم، لذلك نجد أن العديد منهم لا يقتصر على محبة هذا العقل فحسب، بل يتقمّصه جديّاً في كثير من الأحيان. لكن لنرجع إلى الفلسفة. لفت انتباهي، بهذا الصدد، تأويل **هيجل** لشخصية ابراهيم في التوراة وإدانته لها بسبب محاولتها النكوص من الحضارة إلى الطبيعة أي السير على الطريق ذاتها التي صعدها أنكيدو ولكن نزولاً وتقهقراً وعودة إلى البداية هذه المرة.

قيصر: أين أدان **هيجل** ابراهيم؟ معالجة **كيركيجورد** للامتحان الإلهي الذي تعرّض له ابراهيم معروفة جيداً.

عظم: في عمل يرجع إلى مرحلة الشباب ويحمل عنوان: «روح المسيحية ومصيرها».

قيصر: لا أعرفه.

عظم: إنه عمل مغمور نسبياً، ولكنه مترجم بالكامل إلى اللغة الإنكليزية. لفت انتباهي إلى أهميته **جورج لوكاش** في كتابه «هيجل الشاب» حيث خصّص له فصلاً كاملاً وطويلاً ولكنه لم يتطرّق إلى رأي **هيجل** السلبي في شخصية إبراهيم. أجد المقارنة بين أنكيدو وإبراهيم ممتعة ومفيدة جداً. سار أنكيدو قُدُماً من الطبيعة إلى رفقة الرعاة والصيادين ثم إلى الحياة الحضرية الأرقى في مدينة أوروك. في المقابل يقدّم لنا **هيجل** ابراهيم وهو يتراجع عن الحياة الحضرية المزدهرة في مدينة أور ويقطع صلاته بنسيجها فجأة وعنوة باتجاه النكوص إلى حياة البداوة الأولى وتأكيد نظام قيمها، أي باتجاه استعادة نمط من العيش هو «طبيعة» أو شيء قريب منها. قطع إبراهيم، كما يعرضه **هيجل**، صلاته وروابطه بالحياة الحضرية لمدينة أور المتميّزة بالعمل المنتج وبوجود الدولة(الدولة ـ المدينة) مرتدّاً بذلك عن التقدم التاريخي الذي أنجزه الإنسان بانتقاله من طبيعة وبداوة إلى زراعة ومدنية. أدان **هيجل** إبراهيم لأنه حاول مقاومة «مصيره» و«المصير» هنا، كما توضح مقالة **هيجل**، هو مصير الإنسان في التقدم من الطبيعة إلى الحضارة عبر البداوة والزراعة. بين قوسين، لا بدّ أن يذكرنا هذا بالصراع بين قابيل زارع الأرض وقايين راعي الغنم حيث قتل الزارع ـ المنتج البدوي ـ الراعي. ويبدو من السجلات القديمة التي تعكس الصراع بين النمطين أن الله كان يقف دوماً إلى جانب النمط الرعوي وينحاز إليه كما حدث مع قايين. أدان **هيجل** ابراهيم لأنه اعتقد أن تأكيد حريته واستقلاله يستدعيان انسحابه من الحياة المدنية في حين أن حريته الجديدة ما كان يمكن أن تتعدّى، كما يبيّن **هيجل**، حرية الحركة والترحال والتجوال، كما أن استقلاله الذاتي المنشود ما كان يمكن أن يتعدّى الاستقلال عن

الالتزامات الاجتماعية والإرتباطات السياسية والانتاجية التي تتطلبها حياة حاضرة متقدمة يومها مثل أور. أي أن حريته هي حرية العفوية والسلب والانفعال لا أكثر، واستقلاله هو استقلال الاغتراب والبعد والتوحّد اللامسؤول. في الواقع ذهب **هيجل** إلى أبعد من ذلك في إدانته إبراهيم ليؤكد أن غياب العمل المنتج عن حياته اللاحقة منعه من الارتقاء إلى مستوى الذات الفاعلة العارفة الواعية والحرة حقاً وقرّبه كثيراً من عالم الحيوان غير القادر إلا على استهلاك ما يجد حوله من طبيعة جاهزة وثمار ناضجة. بمعنى معيّن يمكننا القول أن مكر التاريخ انتقم من إبراهيم فيما بعد عبر المجاعة التي ضربت ابنه يعقوب وأهله مما اضطره للرحيل إلى مصر، أي مرة ثانية العودة إلى أرض الزراعة والعمل المنتج والحواضر المزدهرة والدولة القوية بامتياز، مما أظهر عقم الحياة التي حاول ابراهيم الرجوع إليها وعجزها عن سدّ حاجات أصحابها الأولية دون الاعتماد على النمط الحضاري الأرقى الذي نشأ. في الواقع تعمقت مفارقة الانتقام حين أصبح يوسف بن يعقوب هو المسؤول الأول عن الانتاج الزراعي في مصر وحافظ خزائن فائضها الغذائي! عجز ابراهيم عن الارتقاء إلى مستوى وعيه لنفسه كذات بشرية فاعلة وحرة مغيِّرة لبيئتها ومحيطها عبر العمل جعله، كما يقول هيجل، يصطنع علاقة حقيرة بينه وبين الله هي: عبودية الإنسان المطلقة لله. من ناحية الإنسان لا نجد في هذه العلاقة إلا العجز المطلق والجبر الكامل والجهل المطبق والطاعة العمياء، أي أخلاق العبيد مرفوعة إلى مستوى المثال الكامل والنموذج الأعلى. أما من ناحية الله فلا نجد إلّا القدرة المطلقة والحرية الكاملة والعلم التام والأمر النافذ حكماً، أي أخلاق الأسياد مرفوعة إلى مستوى المثال الكامل والنموذج الأعلى

أيضاً. كاد الأمر التعسفي المطلق، من جهة أولى، والطاعة الذليلة العمياء من جهة ثانية أن يؤديا بإبراهيم إلى قتل ابنه اسحق بسبب حلم حَلِمَه. بعبارة أخرى، النموذج الأعلى لعلاقة الإنسان بالله في أديان البداوة وغياب الفعل المنتج لا يمكن أن يكون إلا العبودية. كل رجل هو «عبدالله» وكل امرأة هي «أمة الله» في حين أن أديان البيئات الزراعية ـ الحرفية يمكن أن تنتج نموذجاً آخر كعلاقة الأبوة، كما في المسيحية، مثلاً. لذلك أدان **هيجل** ابراهيم لأنه عاش حياته كلها عبداً لإله اخترعه متعالٍ مفارق بعيد، طاغية مستبد وغيور، ولأنه «جاب البراري دون أن يقرّب أياً منها إليه بحرثها وتحسينها». أي بمحاولته السير تراجعاً على الطريق التي قطعها أنكيدو قُدُماً أصبح ابراهيم غريباً عن الحضارة كما ظلّ غريباً عن الطبيعة في الوقت ذاته.

قيصر: ما رأى **هيجل** أنه تقدُّم تاريخي عدّه **كيركيجورد** توجّهاً نحو المأساة المطلقة التي لا مخرج منها إلّا بالإيمان الديني الفردي الذاتي والعبثي. من هنا تأويله التمجيدي الخاص للامتحان الإلهي الذي تعرّض له إبراهيم.

عظم: بالنسبة لأمثال **هيجل** **وغوتيه** الصيرورة التاريخية مليئة بالمآسي ولكنها ليست مأساة بحد ذاتها. أعتقد أن **ماركس** سيوافق على هذا الرأي والتقييم. في الواقع، سلسلة المآسي والتراجيديات التي تنطوي عليها الصيرورة التاريخية عند **هيجل** **وغوتيه** (أوديسا الروح المطلق، رحلة فاوست الملحمية) تتكشف: في نهاية المطاف، عن كوميديا كونيّة بمعنى دانتي للعبارة.

قيصر: دعني أرجع لحظة إلى مواقع ماركس كعالم اجتماع، لقد خطا الخطوة المؤسسة الكبرى على طريق تحقيق إمكانية قيام علوم إنسانية واجتماعية حقيقية وبالمعنى الجاد للعبارة. في الوقت ذاته يبدو من العرض الذي قدمته وكأنك تميل إلى القول بأن إمكانية قيام مثل هذه العلوم مرهون جوهرياً بعلوم الأحياء ومستند إليها في الأساس، بخاصة البيولوجيا التطورية كما ذكرت. طبعاً، استفساري يعيد طرح المسألة على صعيد الابستمولوجيا ومشكلاتها، فما رأيك؟

عظم: هنا أريد أن أكرر أقوالي قليلاً حتى يكون موقفي واضحاً إلى أكبر حد ممكن، ودفعاً لكثير من الالتباسات التي يمكن أن تنشأ ـ وكثيراً ما تنشأ ـ بالنسبة لمكانة العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلاقتها بالعلوم الطبيعية. الأمثلة التي ضربتها تؤدي إلى حقيقة معيّنة عن الإنسان وتعبّر عنها: لو ظلّ الإنسان ملتصقاً بالطبيعة، على طريقة أنكيدو قبل سقوطه، أو بقي سلوكه خاضعاً لسيطرة الغرائز الجاهزة وردود الفعل البيولوجية المبرمجة مسبقاً والميكانيزمات الوراثية المعروفة في مملكة الحيوان لما تقدّم الإنسان ليصبح الإنسان الذي نعرفه والذي يشكّل الموضوع الأساسي للعلوم المذكورة. قناعتي هي أن الميل العام للعلوم المهتمة بهذه المسائل يؤدي بنا إلى القول إن هذا النقص أو العجز أو الافتقار الذي يميّز الإنسان وحده هو الشرط اللازم لنشوء ظواهر إنسانية محض مثل: الحياة الاجتماعية، النشاط الانتاجي، نمو الوعي والفكر والثقافة الخ، أي الشرط الضروري لقيام كل ما هو من فعل الإنسان وصنعه ولاستمراره وتطوره، واندثاره وتلاشيه أيضاً. ولا آتي بجديد على الإطلاق حين أذكر أن هذه الظواهر

هي الموضوعات الأساسية التي تتناولها العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية بالدراسة والوصف والتعليل الخ. وبما أنه لكل ظاهرة من هذه الظواهر بنية وتاريخ تميل بعض المناهج إلى التركيز على فهم البنية وتحليلها وتفسيرها في حين تميل مناهج أخرى إلى معالجة الظاهرة في نشوئها وتطورها وحركة تحوّلاتها الحادثة والمحتملة. طبعاً، لا بدّ لأي منهج علمي متكامل نوعاً ما من أن يجمع جدلياً، في التحليل الأخير، بين الطريقتين بهدف تحقيق أكبر مقدار ممكن من الإحاطة العلمية والتفسيرية بالظاهرة كلها ومن جميع جوانبها. وبهذه المناسبة يحضرني توقّع ماركس بمجيء يوم تشتمل فيه العلوم الطبيعية على علوم الإنسان كما تشتمل علوم الإنسان في الوقت ذاته على العلوم الطبيعية. إذن، على مستوى ظواهر علوم الإنسان التعليل البيولوجي غير وارد وهو خاطيء كلياً ولا يمكن أن يؤدي إلا إلى أنواع منحطّة من الداروينية الاجتماعية السيئة الصيت أو إلى تفسيرات حيوية ـ عنصرية بائسة لخصائص الحياة الاجتماعية المميزة أو لحركة التاريخ أو للانتاج الثقافي والفكري لجماعة بشرية ما. لهذا السبب عندما يقول ماركس في «رأس المال» إنه عالج تاريخ تشكّل المجتمع الرأسمالي وكأنه عملية من عمليات التاريخ الطبيعي، بديهي ألا يُفهم من هذا الوصف أن الإنجاز الذي أتمّه ماركس هو تفسير التاريخ وتعليله من خلال القوانين الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية، مثلاً. فإذا كان ماركس لا يقبل بتفسير الحقب التاريخية على أساس تصنيفات تقنية محض مثل العصر الحجري، العصر الحديدي، العصر البرونزي الخ، كما أنه لا يقبل تحديد الطبيعة الغالبة لمجتمعٍ ما على أساس تصنيفات من نوع: مجتمع تقليدي، مجتمع زراعي، مجتمع صناعي، مجتمع

بعد صناعي، فالحري به ألّا يقبل على الإطلاق بأية تفسيرات بيولوجية ـ حيوية للتاريخ وحركته أو للمجتمع وظواهره. طبعاً لم يرفض **ماركس** هذه التصنيفات كلها أو يعدّها عديمة الفائدة. العكس هو الصحيح لأن أهميتها تبرز بصورة أفضل عندما تندرج تحت مقولات أكثر شمولية تناسب طبيعة الموضوع الذي تتناوله العلوم الاجتماعية والتاريخية وتلائم خصائصه المميزة. مقولات **ماركس** وتصنيفاته تعتمد خصائص اجتماعية ـ اقتصادية معيّنة (المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاع...) بدلاً من الاعتماد وحيد الجانب على طبيعة تكنولوجيا الانتاج السائدة وأدواته المستخدمة، **ماركس** لا ينسى أبداً أن التكنولوجيا وأدواتها نتاج تراكمي لعمل الإنسان الجسدي وجهده الذهني معاً.

قيصر: حلم وحدة العلوم راود الكثيرين قبل **ماركس** وبعده، بخاصة الفلاسفة.

عظم: لا شك، لكن تحقيق وحدة العلوم ميتافيزيقيا مسألة سهلة، ما علينا إلا تصعيد الطبيعة إلى مستوى الروح اللطيف على طريقة **باركلي** أو **هيجل** أو **برجسون** حتى تصبح علوم الطبيعة جزءاً فرعياً من علوم الروح وفلسفتها. أما الاتجاه نحو إمكانية توحيدها على المستوى المادي الفعّال فمسألة أخرى تماماً وهي بالتأكيد ليست مسألة فلسفية بالمعنى التقليدي، يمكن أن تجد حلاً لها ابريورياً عند هذا الفيلسوف أو ذاك، بل هي مسألة عملية تماماً لا يمكن الاقتراب من إنجاز حلّ لها إلّا بشكل تراكمي جدلي وعلى المدى الطويل. لذلك أقول: الطبيعي جداً هو أن يكون الإنسان كائناً اجتماعياً وتاريخياً مثلاً، **أي لا شيء غير طبيعي أو مضاد للطبيعة**

أو خارقاً لها في الخصائص المميّزة له مضافة إلى الخصائص التي يشترك بها مع باقي الطبيعة.

قيصر: لكنك تكلمت قبل قليل عن انفصال الإنسان عن الطبيعة!

عظم: لابأس، سأعلّق على هذه النقطة بعد قليل، لكن الآن دعني أستكمل ما كنتُ بصدده. ألاحظ، وعلى المستوى الأبستمولوجي الذي شدّدتَ عليه أنت، أنه ليس صدفة أن تبرز في مجال علوم طبيعية مكرسة مثل البيولوجيا التطورية وعلم الأجنة والكوزمولوجيا، مسائل نظرية وعملية ومنهجية تتعلق «بتاريخية» موضوعات هذه العلوم، أي بأطوار نموها الزمني وبالتحوّلات النوعية التي تطرأ عليها عبر صيرورتها التطورية، شبيهة بالمسائل والمشكلات التي تعترض عادة مجال العلوم الاجتماعية والتاريخية بالمعنى الدقيق للعبارة. طبعاً، المطلوب هنا هو دراسات علمية دقيقة تزيدنا معرفة بطبيعة صلات القربى القائمة وطبيعة الفوارق الحاصلة، في الوقت ذاته، بين تاريخية موضوعات النوع الأول من العلوم من جهة وتاريخية موضوعات النوع الثاني منها، من جهة ثانية. ألا تبيّن لنا علوم كثيرة أن للظواهر الطبيعية أيضاً بنية وتاريخاً؟ بالنسبة لوحدة العلوم، سأضرب مثلاً مستمداً من تعامل ماركس مع مسألة معيّنة برزت في الاقتصاد السياسي الإنكليزي الكلاسيكي وأقصد الأولوية المطلقة التي أعطاها منظّرو هذا العلم للفرد في تحليلاتهم الاقتصادية وتفسيراتهم الاجتماعية وتعليلاتهم السياسية. عمد منهج ماركس العلمي والتاريخي عند معالجة هذه المسألة إلى: إعادة زرع هذا الفرد في طبقته الاجتماعية، وإعادة زرع الطبقة الاجتماعية في مجتمعها ونمط إنتاجه، وإعادة زرع

المجتمع كله في التاريخ وتحوّلاته، وإعادة زرع التاريخ في الطبيعة الحية وتطوراتها، وإعادة زرع الطبيعة الحية في الطبيعة الفيزيقية وتفاعلاتها، هذا كله مع التأكيد على ضرورة حفظ الفوارق الجوهرية المميّزة لكل مستوى من هذه المستويات ومع التحفظ على أية نزعات اختزالية لا بدّ أن تعتور تطبيق هذا المنهج هنا وهناك. أما بالنسبة لملاحظتكَ حول مسألة انفصال الإنسان عن الطبيعة يمكنني أن أقول إنه، بمعنى آخر، أعمق وأكثر شمولاً، الانفصال الذي تمّ طبيعي بحد ذاته، أي ليس فيه ما هو مناقض للطبيعة أو خارق لقوانينها أو مضاد لصيرورتها. في التحليل الأخير كل ما يقع ويحدث في الطبيعة هو حكماً طبيعي، لكن مستويات الوقوع والحدوث تتفاوت من ظاهرة إلى أخرى وتتنوع من حدث إلى آخر. نشوء المادة الحية كان أيضاً انفصالاً عن الطبيعة بمعناها الفيزيقي الخالص بكل ما يحمله هذا الانفصال من خصائص ناشئة وقوى إضافية وميول زائدة وقوانين جديدة يتيمز بها كلها المستوى الجديد الأعلى تعقيداً في تركيبه والأرقى تنظيماً في بنيته.

قيصر: مرة ثانية أرجع إلى المستوى الأبستمولوجي في طرح المسألة. وفقاً للصياغة التي اقترحها **لوسيان جولدمان**، العلوم الاجتماعية والتاريخية تتناول الأفعال (أي أفعال الإنسان ونتائجها) بالدراسة والبحث والتفسير وما إليه في حين تتناول العلوم الطبيعية الأحداث. ما رأيك بهذه الصياغة؟ وهل توافق عليها كمفكر ماركسي؟

عظم: لكن **جولدمان** كان مفكراً ماركسياً كبيراً وترجيحي هو أن

ماركسيته ساعدته على طرح هذه الصياغة البارعة وتلخيص المشكلة بصورة دقيقة وأنيقة معاً. من جهة ثانية، ان كل شيء يعتمد على طبيعة المحتوى الأوسع الذي تقوم الصياغة الأنيقة بإيجازه واختزاله ونوعية فهمنا له. على سبيل المثال هناك اتجاه فلسفي معروف (الفلسفة الحيوية مثلاً) يفسّر الأفعال ومعنى تمايزها عن الأحداث بطريقة تجعل قيام أية علوم اجتماعية أو تاريخية الخ بالمعنى الجاد للعبارة ممتنع ومستحيل بحيث لا يبقى من علمية هذه العلوم سوى الإسم فقط. يفسّر هذا الاتجاه معنى الأفعال بطريقة تحوّل العلوم التي يفترض أن تتناول الأفعال إلى مجرّد تأملات فلسفية وميتافيزيقية في الإنسان وأعماله، أو إلى حدوس شخصية منسقة وانطباعات ذاتية منمقة حول التاريخ وعِبَره، أو إلى بارادايمات آنيّة نسبية تبتدعها بعض العبقريات الكبيرة لتعالج بواسطتها الحياة السائدة تصنيفاً وتعاملاً وضبطاً الخ. هذا النوع من الفهم لطبيعة الأفعال وعلومها ليس نقيض الماركسية فحسب، بل نقيض العلم عموماً، إذْ كيف يمكن لأي علم من العلوم أن يقوم إذا اختزلنا الموضوع الذي يدرسه إلى الأفعال الفذة تعريفاً والفريدة حكماً لا أكثر؟ أين تكمن علمية علوم اجتماعية وإنسانية مزعومة تصرّ على عدم مغادرة مستوى وصف سطح الظواهر ومسحها رافضة مجرّد فكرة إمكانية البحث عن المحركات العميقة المولدة لها والمتحكّمة بها؟ لماذا ننعت أي علم من هذه العلوم بصفة العلم إذا كان قد تخلّى مسبقاً عن المهمة الأولية لأي علم جدّي، أي محاولة اكتشاف القوانين السببية التي تضبط حركة الموضوع الذي يدرسه العلم المعني ومحاولة تعيين طبيعة القوى الأكثر تأثيراً وحسماً في تحديد بنيته الحالية وبالتالي في تحديد احتمالات مساره المستقبلي المنظور؟

ما هي هذه العلوم التي تستبعد عن نفسها مسبقاً مهمة القيام بأية وظيفة من الوظائف المعروفة للعلوم مثل: طرح الفرضيات والنظريات والتثّبت من صحتها أو خطئها التقريبيين على ضوء الملاحظة الدقيقة والاختبارات التجريبية، التعليل السببي، التنبؤ الترجيحي الخ.

قيصر: مع ذلك الأفعال تختلف عن الأحداث وإلّا لما كان لصياغة **جولدمان** أية قيمة أو أهمية تذكر.

عظم: طبعاً، لأن الأفعال لا وجود لها بغير الإنسان وفاعليته ونشاطه وهذا ما يميّزها عن الأحداث. بهذا المعنى البناءات الاجتماعية، مثل القبيلة أو الدولة أو القيادة أو الأسرة أو الاقتصاد أو العرف والعادة الخ، هي أيضاً أفعال أو نتائج أفعال أو إذا استعرنا التعابير الهيجيلية قلنا، هي تموْضعٌ للأفعال، أو هي الأفعال متموْضعة. من جهة أولى، تشكّل هذه البناءات ـ الأفعال موضوعات ما نسميه عادة بالعلوم الاجتماعية والتاريخية الخ. من جهة ثانية، تمتاز هذه الموضوعات عن الأحداث في كونها غير قابلة للبقاء والاستمرار دون النشاط البشري الذي يعيد انتاجها وفي كونها غير قادرة على الفعل أو التأثير والإلزام إلّا بواسطة البشر ومن خلال نشاطهم وفاعليتهم. من جهة ثالثة، تواجه هذه البناءات أي فرد من أفراد المجتمع (أو أي مجموعة من أفراده) كوقائع مستقلة قائمة بذاتها تفرض نفسها عليه، دخلت في تكوينه وتنشئته وعليه أن يتكيّف معها. كما أن أية محاولة لتبديلها أو تحويلها إرادياً تلاقي مقاومة عنيدة منها (وإلا لما كان البشر بحاجة إلى الثورات من حين إلى آخر) وتحتاج إلى جهد كبير وتنظيم فائق وما

إليه. لهذا السبب بنى دوركهايم سوسيولوجيته المحافظة على إبراز طابعها القسري والإكراهي. انها وقائع حقيقية وقاسية وفاعلة، وقابلة بالتالي للدراسة الموضوعية والتفسير العلمي، ولكنها ليست وقائع طبيعية بالمعنى العادي للعبارة. في الحقيقة عملية تحويلها إلى وقائع طبيعية أو ما يشبهه هي التشييىء بذاته والتأبيد بعينه، أي هي بالضبط ما حاربه ماركس في العلوم الاجتماعية البورجوازية حرباً لا هوادة فيها وعمل على نقده جذرياً وتجاوزه. طبعاً تصعيدها روحياً إلى تجليات الروح العالمي في صورة الروح الموضوعي يشكل أيضاً طريقة أخرى في تأبيدها.
على الصعيد الفردي تنساب الأفعال من القصد والوعي والغاية والعقل والانفعال والذاكرة وطبقات اللاشعور إلى آخر ذلك مما يتناوله علـم النفس، مثلاً، لكن البناءات الاجتماعية التي تتم هذه الأفعال ضمن إطارها وتتراكم وتتحرك وتؤثر فهي غير قابلة للاختزال إلى القصد والوعي والغاية والانفعال الخ ولا توصف بها، أي ليس لهذه البناءات أي انفعال أو عقل أو وعي خاص بها، بل لها بنية ووظيفة ودور وفاعلية وتاريخ الخ مما يتناوله علم الاجتماع (أو علم الاجتماع التاريخي) عادة ويدرسه ويفسّره.
عامل مناجم الماس أو الذهب في جنوب أفريقيا لا يكدح كفردٍ عن وعي وقصد بهدف إعادة إنتاج نظام الاستغلال الرأسمالي السائد أو زيادة ثراء الأقلية البيضاء المسيطرة، إلّا أن أعماله الانتاجية كلها لا تتم حالياً وتتكشّف وتتراكم إلّا ضمن الإطار الموضوعي لهذه البنية الاجتماعية الراسخة ولكن المائلة أيضاً إلى التحوّل والزوال بكل تأكيد. طبعاً، المعرفة العلمية الواعية هي التي توصلنا إلى مثل هذه الأحكام والاستنتاجات وليس التأملات التجريدية وحدها أو الحدوس الذاتية اللامعة بمفردها. كذلك،

تكمن موضوعية مثل هذه الأحكام والاستنتاجات وعلميتها في كونها تبقى صحيحة بغضّ النظر عن التصورات أو الاعتقادات أو القناعات أو الخرافات التي قد يحملها، في أي وقت من الأوقات، البشر الفاعلون داخل هذه البناءات والمعيدون إنتاجها. أقصد الاعتقادات والقناعات التي يحملونها عن أنفسهم وهويتهم وطبيعة نشاطهم واتجاه حركتهم وتحركهم.

قيصر: في علوم الأفعال ـ وعلى غير ما هو مألوف في علوم الأحداث ـ الذات العالمة هي بمعنى معيّن موضوع علمها. بعبارات أكثر بساطة، في العلوم الاجتماعية يدرس الإنسان أفعاله (أو أفعال ذاته) بكل الأشكال التي تأخذها وبجميع الصور التي تتبدّى فيها. لهذا تكون الذات العالمة جزءاً من موضوع علمها ومنخرطة فيه. ولهذا أيضاً يشكك بعض المنظّرين في إمكانية الفصل بين المعرفة العلمية لوضع اجتماعي معيّن وبين التصورات والمعتقدات والخرافات الخ التي يحملها الفاعلون في هذا الوضع والمعيدون انتاجه عن أنفسهم وهويتهم إلى آخره، وإلا فقدنا واحدة من أهمّ الخصائص التي تميّز العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية.

عظم: الفوارق هنا نسبية وليست مطلقة. الأدمغة العالمة بقوانين الطبيعة هي أيضاً جزء من الطبيعة، أي جزء من الموضوع الذي تقوم بدراسته وبحثه وتفسيره. كذلك يبقى علمها صحيحاً أو خاطئاً بغض النظر عما تحمله الأدمغة إياها، في أية لحظة من اللحظات، من تصورات ومعتقدات وخرافات عن نفسها وعن الطبيعة المحيطة بها الخ. من هذه الناحية الواقع الاجتماعي يشبه

الواقع الطبيعي في أنه هو أيضاً يتّصف بخصائص وبنية وتاريخ وقوى تبقى على ما هي عليه بغضّ النظر عمّا إذا كانت الذوات الفاعلة فيه والمعيدة انتاجه عالمة بحقيقة خصائصه أو طبيعة بنيته أو نوعية قواه أم لم تكن. بمعنى آخر البنية الحقيقية لأي واقع اجتماعي تُكتشف اكتشافاً ولا تعرف عفوياً إلّا بالمصادفة. من جهة ثانية، لا شكّ أن جزءاً هاماً من أية معرفة علمية لواقع اجتماعي ما يتكوّن من الإحاطة بمجموعة التصورات والمعتقدات والقناعات وحتى الخرافات التي تحملها الذوات الفاعلة في ذلك الواقع عن نفسها ونشاطها ومجتمعها وبيئتها الطبيعية وما إليه. تفسير هذه البنية الثقافية - الأيديولوجية وتعليل نشوئها وتحديد وظيفتها إلى آخر ذلك مما يُفترض ببعض العلوم الاجتماعية (وليس الطبيعية بالتأكيد) أن تفعله جزء هام جداً من أية محاولة لفهم ذلك الواقع فهماً دقيقاً وعلمياً إلى هذا الحدّ أو ذاك. هذه مسألة مهمة لأن التجربة والدراسة علّمتنا أن مثل هذه التصورات والمعتقـدات كثيراً ما تكون ظواهر فعّالة طافية على سطح الواقع الاجتماعي تعمل على تمويه حقيقته وإخفاء محرّكاته الأساسية التي يتعذّر اكتشافها عن أي طريق غير طريق المعرفة العلمية الواعية. مجموعة الأفكار والتصورات التي تحملها الذوات الفاعلة في واقع اجتماعي معيّن والصانعة لحياته والمشاركة في إعادة انتاجه لنفسه، لها نوعاً من التأثير والفعل في الموضوع الخاضع للدرس - أي الواقع الاجتماعي إياه - لا يمكن أن يُقال عن مجموعة الأفكار والتصورات التي يحملها البشر عن الموضوعات التي تتناولها علوم الأحداث. أذهب إلى أبعد من ذلك لأقول إنّ المعرفة العلمية بأي موضوع من الموضوعات التي تدرسها علوم الأفعال كثيراً ما تؤثّر في الموضوع ذاته وتحوله

بطريقة لا يمكن أن تقال عن الموضوعات التي تتناولها علوم الأحداث. عندما يخضع إنسان ما للعلاج النفسي بغرض التخلّص من عقدة نفسية معيّنة فإنه بمجرد وصوله إلى مرحلة وعي طبيعة العقدة التي يعاني من ظواهرها أو أعراضها يكون قد قطع شوطاً بعيداً على طريق الشفاء منها، أي أن العلم بالموضوع المدروس أثّر مباشرة على طبيعة الموضوع وحوّله إلى شيء آخر وبدّد أعراضه المرضية كما جعل تجاوزها ممكناً وأكثر سهولة بالتأكيد. طبعاً هذا لا يمكن أن يُقال عن معرفتنا وعلمنا بموضوعات علوم الأحداث لأن موضوعاتها تبقى على ما هي عليه بمعزل عن نشاط الإنسان المعرفي وفاعليته العلمية الخ. مجرّد العلم بها لا يغيّرها. هذه لا شك واحدة من الخصائص المميزة لعلوم الأفعال وطبيعة صلتها بموضوعاتها. لكن الميزة إيّاها لا تخلق، في أي حال من الأحوال، فارقاً نوعياً مطلقاً بين هذه العلوم وعلوم الأحداث، كما يحب أصحاب الفلسفة الحيوية، مثلاً، أن يظنّوا. في نظري، ربـما كانت الميزة الأهم التي تختص بها علوم الأفعال هي مقدرتها على نقد موضوعها بطريقة وفاعلية غير واردة أصلاً بالنسبة لعلوم الأحداث.

قيصر: عفواً، لكن العلوم الطبيعية نقدية جداً، كما يشهد تاريخها، ومن هنا كلٌّ من فعلها التحريري وأثرها التحرّري اللذين تكلمت عنهما أنت.

عظم: أقصد شيئاً آخر بسيطاً جداً. علوم الأحداث تنقد التصورات الخاطئة والأفكار الشائعة المغلوطة عن طبيعة موضوعها، في حين بإمكان علوم الأحداث ألا تكتفي بذلك وأن تتعداه إلى نقد

موضوعها بحدّ ذاته وبصورة مباشرة. في الواقع، لا معنى لنقد الموضوع ذاته في علوم الأحداث، بينما تشكل هذه المقدرة النقدية في علوم الأفعال واحدة من أهم مميزاتها تأثيراً وحسماً. لم ينقد كوبرنيكوس أو جاليليو النظام الشمسي ذاته بل التصورات والنظريات السائدة عنه. في حين لم يكتف ماركس بنقد النظريات والتصورات السائدة عن موضوع دراسته الكبرى، أي نمط الانتاج الرأسمالي، بل تعدّى ذلك إلى نقد النمط ذاته من مواقع اكتشافاته العلمية الجديدة (علاقات الاستغلال وفائض القيمة، مثلاً). كذلك لم يكتفِ ماكس فيبر بوصف ظاهرة البقرطة المتزايدة في حياة الرأسمالية الأوروبية المعاصرة (بخاصة في ألمانيا نهاية القرن الماضي) وتفسير نشوئها ونقد النظريات السائدة حولها، بل تعدّى كل ذلك إلى نقد البقرطة ذاتها. السوسيولوجيات المحافظة لا تكتفي بنقد النظريات المعروفة عن الثورة الاجتماعية والأفكار المطروحة حولها أو السائدة عنها، بل تتعدّى ذلك إلى نقد الثورة ذاتها. الأمثلة لا حصر لها في علوم الأفعال. بالنسبة لـ ماركس تحديداً، نجد أنفسنا أمام حالة نموذجية كلاسيكية لعلم شاب من علوم الأفعال لا يكتفي بتناول موضوعه وصفاً وتفسيراً وتحديداً لقوانين حركته إلى آخر ذلك مما هو مطلوب في أية دراسة علمية جادة، بل يتعدّى ذلك كله إلى نقده نقداً جذرياً حاسماً طال، من جملة ما طاله، مجموعة التصورات والآراء والنظريات الخ التي ينتجها هذا النمط عن نفسه وعن غيره من الأنماط والتي يحملها البشر المشاركون في حياته وفي عملية إعادة إنتاجه لنفسه إلى هذا الحد أو ذاك. هذا النوع من الدراسة الشاملة والنقدية وحده يمكن أن يزوّدنا بالجواب على السؤال المطروح على العلوم الاجتماعية: لماذا يظهر نظام اجتماعي ما لأصحابه على غير ما هو

عليه في الواقع؟ تعليل هذه الظاهرة، مثلاً، والكشف عن أسبابها المولّدة الخ لا يمكن أن يتمّ إلا بواسطة مناهج في البحث أكثر تقدّماً من حيث موضوعيّتها ومعارف علمية أعظم رقياً بالنسبة لمستواها النظري مما يفرزه النظام الاجتماعي المعني عفوياً من أفكار وتصورات ونظريات عن نفسه وعن أصحابه. تحديد طبيعة التركيب الطبقي لمجتمعٍ ما أو طبيعة السلطة السياسية المسيطرة فيه الخ، لا تتم بالاعتماد على مجموع الأفكار والآراء والنظريات الخ السائدة حول هذه الوقائع في المجتمع المعني، بل تتم استناداً إلى الدراسة الموضوعية له وتراكم المعرفة العلمية المستقلة حوله. مفهوم طبعاً أن دراسة كهذه لا بدّ أن تأخذ بعين الاعتبار والتفسير ما هو سائد من أفكار وخرافات ونظريات وأوهام حول الموضوع المدروس، بخاصة أن مبرّر وجودها ليس عشوائياً وسبب نشوئها ليس اعتباطياً، إذْ لولا حاجة الواقع الاجتماعي المعني لها لما نشأت وسادت أصلاً. كما أن نقدها وتبديدها لا بدّ أن يؤدّيا، في التحليل الأخير، إلى نقد الواقع الذي يحتاجها وتبديده هو أيضاً. هذه المعرفة العلمية ـ النقدية بنظام اجتماعي ما كثيراً ما تتوضح وتنكشف، بصورة مباشرة وبسيطة معاشة، لقطاعات واسعة من أصحابه لحظة دخوله في أزمة حادة مديدة وبعد مرحلة اختمار طويلة.

قيصر: يبدو لي أن إبرازك الكبير للميزة النقدية التي تتمتع بها علوم الأفعال على علوم الأحداث ينحو بك بالضرورة نحو مقولة ماركس الشهيرة عن تغيير العالم وليس تفسيره فقط وما يترتّب على ذلك من مواقف عملية محافظة أو ثورية أو إصلاحية أو راديكالية. أليس كذلك؟

عظم: نعم. لا بدّ من إبراز نقطتين هامتين في هذا السياق:
١) أهمية النقد والسجال عند ماركس وفي الماركسية عموماً، من نقد الدين إلى نقد الاقتصاد السياسي مروراً بنقد الفلسفة والمجتمع والدولة الخ. ٢) كون المعرفة قوة ومصدر قوة عنده لتغيير العالم كما لمحاولة إبقائه على حاله لأطول مدة ممكنة.
أريد توضيح رأيي في هاتين المسألتين وأبدأ بمسألة النقد ولا أقصد مجرد نقد ماركس للنظريات السائدة يومها حول نمط الانتاج الرأسمالي ونقده المباشر لنمط الانتاج الرأسمالي ذاته. إضافة إلى ذلك أقصد عمليات النقد التي تكوّنت من خلالها الماركسية ذاتها وتبلورت عبرها أهم مصطلحاتها العلمية وأبرز أدواتها المعرفية.
نحن كثيراً ما نميل إلى نسيان هذه العمليات لنذكر فقط تعاليم الماركسية الجاهزة ونحفظ عن ظهر القلب مصطلحاتها ومفاهيمها مسبقة الصنع. لا أعتقد أني أجانب الصواب كثيراً حين أقول إن النقد (وما ينطوي عليه من نقاش وسجال ويستتبعه من تركيب وتجاوز) عند ماركس هو امتداد متطور وراقٍ لمنهج الشك عند ديكارت في وظيفته الابستمولوجية وأهميته التاريخية، أعني، على العموم، هدم ما لم يعد قادراً على الحياة من المعارف وقابلاً لها من ناحية أولى، والتمهيد لتحصيل معرفة علمية أكثر تقدماً ودقة وموضوعية بالموضوع المبحوث من ناحية ثانية. ليس صدفة أن تحمل أهم مؤلفات ماركس دوماً عبارة «النقد» في عناوينها الرئيسية أو الفرعية أو في محتوياتها الفعلية. حتى دراسة ماركس للمجتمعات البدائية كان لها جانبها النقدي والسجالي الهادف إلى إثبات حقيقة بسيطة: النظام الاجتماعي الأوروبي المعاصر القائم على الملكية الخاصة ومؤسساتها ليس بالضرورة هو المجتمع الطبيعي بالنسبة للإنسان كما كان يؤكد منظّرو هذا النظام

وأيديولوجيوه وعلماؤه ويشيعون في كل وقت وعلى الدوام. كما أنه ليس صدفة افتقاد الفكر الماركسي لحيويته وقوته حين غاب محتواه النقدي غياباً شبه كامل في العقود التي سيطرت فيها الدوغمائية على حركته ومحتواه. أقول هذا على الرغم من الانتشار الأفقي الكبير والتوسّع العالمي الهائل الذي شهده في تلك العقود كما نعرف جميعاً. علوم الأفعال كما نعرفها اليوم تتناول تموّضع أفعال الإنسان، على امتداد تاريخي معين، في بناءات انتاجية واجتماعية وثقافية الخ محددة. لكن التأملات الميتافيزيقية والفلسفات المثالية التي وجدها ماركس الشاب حوله كانت تفصل البناءات عن الأفعال ـ أي عن أفعال البشر التاريخيين الحقيقيين وشروط انتاجهم لحياتهم ـ لتنسبها إلى ذات إلهية أو ذات تاريخية أو ذات متعالية، أو، في أحسن الأحوال، إلى الطبيعة البشرية وما إليه، مما كان يؤدي في التحليل الأخير إلى تأبيد البناءات إياها وتثبيتها، ولو على مستوى الوهم والأيديولوجيا، بدلاً من فهمها وتفسيرها. وهل من طريق إلى تأبيد وتثبيت نظام اجتماعي ما، بمؤسساته وبناءاته ومظالمه، أفضل من تصعيده إلى مستوى الروح ورفعه إلى مستوى المثال؟ معروف أن **ماركس** واجه هذه النزعات بسلاح الشك المنهجي والنقد التاريخي الهدام والسجال العنيف. أي تعامل معها كما تعامل **ديكارت** قبله مع الجزء الأهم من الميراث الفلسفي الفكري للعصور الوسطى أو كما تعامل **جون لوك** مع أسطورة الأفكار الفطرية التي لم يتمكّن **ديكارت** من تجاوزها، والأمثلة التاريخية كثيرة وكثيرة جداً: لذلك نجد أن نقد **ماركس** الشاب للدين ولمثالية **هيجل** ونظرية الحق الخ، ذلك النقد الجذري المعروف هو الذي ساقه إلى مادية **فيورباخ** وما بعدها. من ناحية ثانية،

اجه ماركس بسلاح النقد إياه مادية القرن الثامن عشر الساكنة عجزها عن تأسيس أي علم حقيقي من علوم الأفعال. طبعاً، لأطروحة الثالثة عن فويورباخ تعالج هذه المسألة بالذات. على سبيل المثال ولّدت هذه المادية مجموعة من المفارقات غير لقابلة للحل والتسوية ضمن منطقها السكوني المتميّز أو استناداً لى مقوماتها الأولية الاختزالية. وفقاً لها ولبيئويتها وحيدة الجانب، لبشر نتاج لشروط حياتهم وظروف تربيتهم وتنشئتهم ومن أجل غيير البشر لا بدّ من تغيير هذه الظروف وتلك الشروط أولاً. لابأس، لكن من الذي سيقوم بتغيير تلك الشروط والظروف لمطلوب تغييرها؟ يجيب ماركس في الأطروحة الثالثة، مذكّراً هؤلاء الماديين، بأنه صحيح أيضاً أن البشر هم الذين يغيّرون الشروط إياها ويبدّلون ظروف تربيتهم وتنشئتهم المذكورة لأن «المربي ذاته يحتاج إلى تربية» وتنشئة من جديد. البشر ذواتُ فاعلة أيضاً في شروط حياتهم وظروف تربيتهم وليسوا مواضيع منفعلة بها فقط. أي لا علوم ممكنة للأفعال دون تلك الشروط والظروف من ناحية أولى، كما أنه لا علوم للأفعال بتغييب الذوات الفاعلة، من ناحية ثانية. منظّرو الإصلاح الاجتماعي والثورة من ماديي القرن الثامن عشر نظروا إلى الجماهير الأوروبية البائسة والمعدمة بصفتها موضوع الإصلاح والثورة والتغيير التي سوف تتمّ كلها لمصلحتها ومن أجلها، ولكنها لن تأتي وتتم على يدها وبفعلها. إنها موضوع الإصلاح والمستفيد من الثورة ولكنها ليست الذات الصانعة للثورة والإصلاح. نقد ماركس هذه الصيغة الفوقية الجامدة وتجاوزها جدلياً إلى ما هو أرقى، أي إلى تأكيده المعروف بأن المهمة الإصلاحية والثورية إياها غير قابلة للإنجاز إلا على يد أصحابها الذين سيحولون أنفسهم ووعيهم ومجتمعهم

من خلال الصراع الطبقي وعبره. شيء شبيه يمكن أن يقال عن المفارقة الشهيرة التي صاغها روسو بمنطق القرن الثامن عشر إياه: يولد الإنسان حراً ولكنه يجد نفسه في كل مكان مكبّلاً بالأغلال! الآن لنسأل: لماذا؟ من الذي وضع هذه الأغلال؟ ومن هو القادر على نزعها؟ أسئلة لا جواب لها طالما بقينا داخل المنطق السكوني ذاته ودون نقده وتجاوزه الجدلي إلى ما هو أرقى. بعبارة أخرى في نقد سكونية مادية القرن الثامن عشر واستكانيّتها أعلن ماركس بأن البشر يصنعون تاريخهم، وفي نقد النزعات الإرادوية المثالية الخالصة أضاف: لكن البشر لا يصنعون تاريخهم على هواهم أو في الفراغ، بل وفقاً لشروط معطاة مسبقاً واستناداً إلى ظروف محددة صنعها غيرهم في الزمان والمكان. أي تنطوي مادية المادية التاريخية على نقدِ وتجاوز للمثالية عموماً ولمثالية هيجل التاريخية تحديداً التي أعطت الأولولية المطلقة للروحي والثقافي على حساب المادي والاجتماعي ـ الاقتصادي. كما تنطوي تاريخية المادية التاريخية على نقدِ وتجاوز للمادية الموروثة عن القرن الثامن عشر بسبب ميكانيكيتها الخالصة ولمادية فويورباخ بسبب استكانيّتها الكاملة وللاقتصاد السياسي الإنكليزي الكلاسيكي بسبب سكونيته شبه المطلقة. في الواقع، المفاهيم العلمية الاستراتيجية الجديدة التي أشاد عليها ماركس المادية التاريخية شهدت كلها هذه الولادة النقدية من رحم التنظير الجاد السابق عليها. دعني أضرب بعض الأمثلة: ١) مفهوم البنية الفوقية تطور عند ماركس وتبلور نتيجة النقد الراديكالي الذي وجّهه اليسار الهيجلي عموماً وماركس على التحديد إلى ظواهر مثل الدين والحق والفكر والثقافة والدولة الخ وبخاصة الفلسفة

السائدة وقتها في ألمانيا والتي كانت تُرجع تلك الظواهر إلى مصادر إلهية أو روحية أو متعالية أو ما شابه ذلك. ٢) فكرة **ماركس** الشهيرة عن ضرورة إيقاف **هيجل** على قدميه بدلاً من رأسه تجد أصلها أيضاً في استيعاب **ماركس** ونقده وتجاوزه لأطروحة **فويورباخ** النقدية الشهيرة حول **هيجل** والقائلة أن فلسفته قلبت الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً في كل ما يتعلّق بعلاقة الإنسان بالله أو بالروح المطلق، أو بعلاقة الوجود بالفكر.
٣) مفهوم قوى الانتاج، لربما أهمّ أداة معرفية ـ علمية حاسمة قدمها **ماركس** إلى علوم الأفعال، يجد أصوله في الاقتصاد السياسي الانكليزي الكلاسيكي وتجديداً في فكرة «الطاقات المنتجة» (Productive Powers) المستخدمة بكثرة يومها. على سبيل المثال يحمل كتاب **آدم سميث** الشهير«ثروة الأمم» العنوان الفرعي التالي: «بحث في أسباب تحسين طاقات العمل المنتجة». نقد **ماركس** هذه الفكرة وطورها في عدة اتجاهات وبلور وظيفتها على عدة مستويات تحت عنوان «قوى الانتاج المادية». ثم استـخـدم المفهوم الجديد كأساس علمي لنقد سجالي شديد ومدمّر وجّهه إلى تلك النظريات السائدة يومها والفلسفات المتداولة وقتها القائلة بأن الحياة الاجتماعية عموماً والراهنة خصوصاً، بمؤسساتها وبناءاتها الخ، هي نتاج لروح تاريخية معيّنة أو لقيم ثقافية متجسدة أو لمُثُل حضارية متحققة أو ما شابه ذلك من التأملات الميتافيزيقية ـ المثالية الشائعـة بكثرة يومها وبخاصة في ألمانيا. كل هذا واضح في «الأيديولوجيا الألمانية» حيث أحلّ **ماركس** مفهوم قوى الانتاج، في تحليله ونقده للمجتمع الرأسمالي التنافسي القائم، محل فكرة الإنسان البورجوازي الأناني المستَلَب التي سادت تحليلاته وسجالاته

المبكرة كما في كرّاسه الشهير «المسألة اليهودية» ومخطوطات ١٨٤٤. هذا يعني طبعاً، أن الحياة الاجتماعية بمجمل تجلياتها وظواهرها لا تتكوّن في الأساس عشوائياً أو تتشكل روحياً أو تتطور ذاتياً وإرادياً، بل ترتكز إلى قاعدة موضوعية محددة ومتحركة يلخصها نوع معيّن من قوى الانتاج المادية. ٤) مفهوم علمي استراتيجي آخر قدمه **ماركس** هو ما أسماه بعلاقات الانتاج. نشأ هذا المفهوم أيضاً نتيجة استيعاب **ماركس** ونقده وتجاوزه لفكرة المجتمع المدني التي استخدمها **هيجل** مستعيراً إياها من الاقتصاد السياسي الإنكليزي الكلاسيكي. وأذكر بين قوسين هنا محاولة **جرامشي** إعادة إحياء مفهوم المجتمع المدني وتطويره بإضفاء بعض المعاني الجديدة عليه سياسياً وكفاحياً. أحلّ **ماركس** مفهومه العلمي الجديد ليس محل فكرة المجتمع المدني فحسب، بل محل فكرة «العلاقات الاجتماعية» أيضاً التي استخدمها في «الأيديولوجيا الألمانية» إلى جانب مفهوم قوى الانتاج المادية (لهذا نجد أن مسألة نشوء تناقض بنيوي بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج غائبة عملياً في هذا السفر). عبر النقد المستمر، تجاوز **ماركس** بعد مرحلة معيّنة من تطور فكره مفاهيم مثل «المجتمع المدني» و«العلاقات الاجتماعية» و«علاقات التبادل الاقتصادية» الخ (وهي المسيطرة في «الأيديولوجية الألمانية») لصالح مفهوم «علاقات الانتاج» لأن الأولى كانت تشير في جوهرها وتركز في معناها على الجانب التجاري التبادلي (علاقات السوق) من نمط الانتاج الرأسمالي السائد مهملة كليا دور الانتاج ودور العمل فيه. كذلك تجاوز **ماركس**، عبر مفهومه الجديد، أفكاراً ونظريات شائعة ومتداولة حول خصائص المجتمع المدني وتفسير نشأته. تجاوز نقدياً النظرية الأقوى يومها التي ردّت

المجتمع المدني إلى «ميل الإنسان الطبيعي إلى المقايضة والمبادلة والتجارة» على حدّ قول آدم سميث في عبارة شهيرة جداً. كما تجاوز بالطريقة ذاتها النظريات الأخرى التي كانت تُرجع المجتمع المدني إلى ما يشبه الأفكار الأفلاطونية المتحققة أو إلى المبادىء الأزلية أو إلى المقولات الأبريورية المتعالية كما هي الحال عند برودون وأمثاله. مفهوم علاقات الانتاج يؤكد المنشأ التاريخي «للمجتمع المدني» والدور الحاسم لقوى الانتاج في تحديد طبيعته وخصائصه المميزة. تتجلّى الأبعاد النقدية والسجالية لهذا المفهوم في أوضح صورها في كتاب «بؤس الفلسفة» طبعاً، حيث نجد أول صياغة دقيقة ومنتظمة له. كما تتجلى أيضاً في قيام ماركس بإعادة زرع رأس المال ذاته في بنية علاقات الانتاج الاجتماعية ـ التاريخية بحيث لا تتميز به إلّا تشكيلة اقتصادية تاريخية معيّنة ومحدّدة لا أكثر. أي أن ماركس تجاوز الأفكار الشائعة كثيراً والقوية جداً في عصره والقائلة بأشياء مثل «الإنسان رأسمالي بطبيعته»، أو هو «يحب الملكية الخاصة بغريزته» الخ، وواجهها بحقيقة نسلّم بها جميعاً اليوم: الآلة هي الآلة ولا تتحوّل الآلة إلى رأسمال إلا في ظروف اجتماعية معيّنة وشروط تاريخية محددة، تماماً كما في قوله الآخر: الإنسان الأسود هو الإنسان الأسود ولا يتحول إلى عبد إلّا في ظل ظروف اجتماعية وتاريخية من نوع معيّن وليس بالمطلق. بهذا المعنى لا يعود رأس المال أداة من أدوات الانتاج أو عامل من عوامله كما هي الحال في الاقتصاد السياسي البورجوازي حيث يُضاف رأس المال إلى العمل والأرض (مكافأة رأس المال هي الربح ومكافأة العمل هي الأجر ومكافأة الأرض هي الريع) بل تتكشف حقيقته كمركز لبنية من علاقات الانتاج

الرأسمالية التي يبيّن ماركس أنها تشكل في الوقت ذاته علاقات انتاج استغلالية أيضاً. بعبارة أخرى المجتمع المدني الذي قال به الاقتصاد السياسي الكلاسيكي هو في حقيقته مجموعة من علاقات الانتاج الاجتماعية المحددة التي نشأت تاريخياً والتي تعمل على إعادة انتاج نمط معيّن من علاقات الاستغلال لقوة عمل المنتجين المباشرين. هذا يعني من جملة ما يعنيه نهاية الذرات البشرية المفردة التي قال الاقتصاديون الكلاسيكيون إنّ المجتمع المدني يتألف منها. أقصد «الذات الاقتصادية» (أو ما أسماه آدم سميث «بالإنسان الاقتصادي») الجاهزة مسبقاً، في كل ظرف ومجتمع، بحاجاتها وميولها وقواها للفعل وفقاً لقانون حركتها الذاتي وهو: «الميل الطبيعي إلى المقايضة والمبادلة والتجارة». في تجاوز هذه الذرة البشرية بيّن ماركس أن «الذات الاقتصادية» البورجوازية إياها قد بُنيت تاريخياً وصُنعت مرحلياً ولم تكن دوماً موجودة أو مهيمنة. كما طرح فكرته المشهورة في الأطروحة السادسة عن فويورباخ: «الإنسان هو مجموع العلاقات الاجتماعية». أي أن الإنسان ليس ذرة مفردة تدخل في مجموعة من العلاقات الخارجية الطارئة مع الذرات الأخرى لأن العلاقات الاجتماعية داخلية لتلك الذرات ومُكَونة لها منذ البداية.

هذا هو ردّ ماركس الجدلي على المبدأ الفلسفي البورجوازي العام والأحادي الجانب حول الإنسان والمجتمع والذي صاغه جون سيتورات ميل في كتاب «المنطق» على النحو التالي: لا يتصف البشر في المجتمع بأية صفات سوى تلك التي يمكن اشتقاقها من وإرجاعها إلى قوانين طبيعة الفرد البشري. ملاحظة أخيرة حول المعرفة وتغيير العالم. أولاً، هذا الجهد النقدي الثوري الكبير هو جزء من عملية تغيير العالم لأنه يهدد استقرار

خط الدفاع الأول، أي خط الدفاع الأيديولوجي والنفسي والفكري الخ، عن الستاتيكو الطبقي القائم، والمهيمن. هذا النوع من النقد يولد الشك بشرعية ما هو قائم وكثيراً ما يؤدي إلى التمرّد ليس على آلهة السماء فحسب، بل وعلى آلهة الأرض أيضاً. كما أنه يميل إلى زعزعة مسلّمات هذا الستاتيكو المقدسة وهزّ يقينياته المكرسّة وتشويش روتينيته الرتيبة. ثانياً، بإمكاني القول عموماً إنّ كل نوع من أنواع المعرفة العلمية ينطوي ضمناً وبالقوة على بُعد إجرائي ـ عملي مناسب يمكن أن يطال، بصورة من الصور، موضوع تلك المعرفة أو يطال العارف نفسه، وكثيراً ما يطالهما معاً. هنا يكمن مصدر الحقيقة القائلة: المعرفة قوة. معرفة الطبيعة هي في الوقت ذاته مزيد من السيطرة عليها، ومعرفة النفس هي في الوقت ذاته مزيد من السيطرة على النفس الخ. بهذا المعنى أيضاً يصحّ الكلام عن تحول المعرفة العلمية النظرية، مثلاً، إلى قوة أساسية وحاسمة من قوى الانتاج في مجتمع معيّن. لذلك راكمت الماركسية، على الصعيد الأوروبي خاصة، معرفة علمية متزايدة عن نمط الانتاج الرأسمالي وعن قوانين حركته الموضوعية، من جهة أولى. كما تضمنت في الوقت ذاته نظرية إجرائية ـ عملية عن المقدرة الذاتية للطبقة العاملة على الإحاطة بهذا النمط الذي تُشكّل هي جزءاً عضوياً من بنيته، من جهة ثانية. أما على الصعيد العالمي فقد طرحت الماركسية معرفة علمية متراكمة عن النظام الامبريالي الشمولي وعن قوانين حركته الموضوعية، من ناحية أولى. كما طرحت في الوقت ذاته نظرية إجرائية ـ عملية عن المقدرة الذاتية للمجتمعات ضحية استغلال هذا النظام على التحرر منه ومن وطأته كونها أضحت تشكل جزءاً عضوياً من بنيته العامة، من ناحية ثانية. لهذا كثيراً ما توصف

الماركسية بالقول إنّها «النظريـة العلمية للتحـرر الذاتي للبروليتاريا»، أي أنها ليست مجرّد أداة عملية وتعبوية مفيدة ابتدعها كارل ماركس ومعه انجلز لإنجاز هذا التحرر بحيث تستنفد أغراضها بعد استخدامها أو تطرح جانباً مع تبدّل الأوضاع والظروف المحيطة، إنها أيضاً ثورة كوبرنيكية مؤسسة لعلوم الأفعال استندت إلى أهمّ علوم العصر وأبرزها وانطلقت منها ومن إنجازاتها مراعية الشروط المطلوبة في المعرفة العلمية من احترام الحقيقة إلى توخّي الموضوعية مروراً بطرح النظريات والفرضيات ومحاولة التثبت من صحتها وخطئها بمراجعتها على الواقع المتحرك. وليس عبثاً أن الماركسي الإيطالي الكبير ديلافولبيه وصف ماركس «بجاليليو العالم المعنوي». إن تغيير أي قطعة من العالم، بمعنى عبارة ماركس الشهيرة، لا بدّ أن يستند، إذن، إلى معرفة كهذه بالميول التطورية لتلك القطعة ويعتمد على علم كهذا بإمكاناتها الموضوعية المختزنة لأن تغييرها لا يمكن أن يتم على هوى أحد أو كيفه فقط أو كيفما اتفق. لهذا جاءتنا الماركسية كنظرية موضوعية في الاجتماع والتاريخ وكحركة سياسية في الوقت ذاته. جاءتنا كثورة علمية كوبرنيكية وكممارسة ثورية اجتماعية في آن معاً، إذ لا يكفي أن تعطينا المعرفة العلمية السيطرة المعروفة على الطبيعة، بل مطلوب أيضاً ألاّ تبقى هذه السيطرة في خدمة مصالح البعض القليل على حساب المصالح الحيوية للأكثرية الساحقة من بني البشر. ولا يكفي أن تساعدنا العلوم الاجتماعية على المزيد من التحكم بالحياة الانتاجية ودورتها، بل المطلوب أيضاً الاّ يبقى هذا التحكم في خدمة المصالح الطبقية للبعض القليل على حساب المصالح الحيوية للأكثرية الكبرى من أبناء المجتمع المنتجين. لهذا السبب تمكّن

ماركس من الجمع العضوي بين التحليل العلمي ـ الموضوعي لنمط الانتاج الرأسمالي من ناحية وبين النقد التحرري النظري والعملي لآليات الاغتراب والاستلاب الكامنة جوهرياً فيه، من ناحية ثانية. غني عن القول، طبعاً، إنّ المعرفة العلمية الواعية التي تنتجها علوم الأفعال لا تخضع، كأية معرفة علمية جدّية أخرى، لأية ضمانات مسبقة بالنسبة لصدقها وصحتها وانطباقها على الواقع. في الحقيقة هذه العلوم معرّضة أكثر من غيرها بكثير، كما هو معروف، إلى الوقوع في الخطأ وسوء الفهم والانحراف والإخفاق المتكرر في إنجاز مهماتها بسبب خصوصيات موضوعها وتعقيده. لكن هذه هي علامات كل بحث عقلاني وموضوعي عن المعرفة والحقيقة. ومن علاماته أيضاً المقدرة الذاتية على التصحيح والنقد والضبط والتدقيق والتعديل والتراكم والمراجعة الدورية على الواقع بعد الانطلاق منه. لذلك اعتقد أن المعرفة العلمية التي نملكها اليوم عن نمط الانتاج الرأسمالي، مثلاً، هي أكبر بكثير، مقداراً ودقة وصياغة نظرية وتحققاً علمياً، مما كان متاحاً لماركس أو كان يمكن أن يتاح له في زمانه. من ناحية ثانية، هذه المعرفة هي التي تساعد على إبعاد القوى صاحبة المصلحة الحيوية في التحول الاجتماعي التحرري والثورة، أي في تغيير العالم، عن الجنوح العفوي والطبيعي باتجاه إسقاط عناصر القوة والاستمرار في الواقع الاجتماعي الذي تصارعه من وعيها بحيث لا تعود ترى فيه إلا تلك النزعات والميول والتطورات التي تشهد على ضعفه وانحلاله ونفيه.

قيصر: جميل وجيّد جداً أن تبرز على هذا النحو الأبعاد النقدية والتغييرية لبعض أهم المفاهيم التي طرحها ماركس وطورها في

علوم الأفعال. هذا يسمح لنا بالعودة إلى تلمّس شيء من حيويتها الأولى واسترجاع بعض من عمقها التاريخي بخاصة في وجه الكليشيهات الجامدة والأفكار المسحطة التي نعرف طبعاً أنها تسيطر عموماً على مناقشتها وعرضها وإعادة شرحها ثم إعادة شرح شرحها الخ. النقطة التي أريد الإشارة إليها هنا هي أن هذا الجمع التركيبي في وقت واحد بين العلم والنقد والتجاوز وتغيير العالم ليس حكراً على الماركسية أو اختراعاً فذاً انفرد به **ماركس**. نحن نجد ما يشبهه منذ بداية العصور الحديثة عند الغالبية العظمى من العلماء الكبار والعلماء ـ الفلاسفة وعند أنصارهم بطبيعة الحال والمدافعين عنهم، من **جيوردانو برونو** إلى **توماس هاكسلي** مروراً بأسماء كثيرة ذكرتَ بعضها أنت حين تكلمت عن الشحنة التحررية والتحريرية التي حملها العلم الحديث منذ بداياته المتواضعة.

عظم: لا شك لا شك. في محاولة منه لتفسير الإنجاز العلمي الضخم الذي حقّقه قال **إسحق نيوتن** ما معناه أنه تمكن من رؤية كل ما رآه لأنه وقف على أكتاف عمالقة ـ وكان يقصد طبعاً **كوبرنيكوس** و**جاليليو** و**كبلر** و**ديكارت** إلى آخر اللائحة المعروفة. **ماركس** بدوره تمكن من إنجاز هذا الجمع المركّب للعملي والنقدي والتجاوزي لأنه وقف أيضاً على أكتاف عمالقة ليس أقلهم أهمية **آدم سميث** و**ريكاردو** ولا لزوم لتكرار ذكر **هيجل**. يكفي القول إنّ **ماركس** (والماركسية من بعده) تحوّل إلى الوريث الشرعي لإنجازات القرن الثامن عشر العلمية والنقدية والتنويرية بعد أن حقق اليسار الهيجلي في ألمانيا ما كان قد فعله من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر ومفكروه في فرنسا على صعيد

نقد الدين والمجتمع والسياسة الخ. أبرز علامات الإنجاز الألماني إياه كانت، طبعاً، «حياة يسوع» لـ **ديفيد شتراوس**، ودراسة **برونو باور** الهدامة للأناجيل وكتاب **فويورباخ** الشهير «ماهية المسيحية». دفع ماركس هذا الميراث العلمي النقدي التحرري إلى أقصى مداه وأعلى مراحله الممكنة وقتها. طبعاً المسألة تتعدّى مجرّد عظمة العبقرية الفردية لـ **ماركس**، كما تطرح القضية في كثير من الأحيان، مع الأسف، أو مسألة القناعات الشخصية والاجتماعية أو الالتزامات السياسية الفردية لهذا العالم أو ذاك الفيلسوف. بغضّ النظر عن أية قناعات شخصية أو التزامات فردية هناك الفعل الموضوعي الهدّام والبنّاء لأي اكتشاف علمي أو لأية نظرية علمية حقيقية جديدة. كان **كوبرنيكوس** راهباً، ولم يكن يرغب، كأي راهب منتظم ومطيع، في الاصطدام بالبابا والكنيسة الكاثوليكية إلّا أن اكتشافه العلمي الضخم أدى إلى ذلك على الرغم منه ومن مواقفه الشخصية. ومع أن **جاليليو** حاول تجنيب كنيسته حماقة إدانة الكوبرنيكية الوليدة فقد أدرك أن الصدام آتٍ لا محالة فاتخذ موقع المدافع والمكافح وخاض الصراع بحصافة رفيعة وتكتيكات بارعة مشهود له بها. على الرغم من القناعات الشخصية المحافظة التي كان يحملها كلٌّ من **داروين** و**فرويد** بالنسبة للقضايا الاجتماعية والسياسية فإن كل واحد منهما أحدث ثورة حقيقية في ميدانه بتأسيس الأول للبيولوجيا التطورية والثاني للتحليل النفسي. أدت نظرية التطور، على سبيل المثال، إلى انهيار فكرة ثبات الأنواع الحيّة وثبات الأعراق البشرية المعروفة لصالح الأصل المشترك لأشكال الحياة كلها مهما كانت ولصالح الأصل المشترك للأعراق البشرية جميعاً أينما كانت. بعبارة أخرى، كما أن النظام الشمسي لم يعد نسقاً

متكرراً من الحركات الأزلية التي لا تتبدل أو تتحول ليصبح نتاجاً لصيرورة فيزيقية انبعثت من كتلة سديمية أصلية واحدة، كذلك فإن أشكال الحياة لم تعد أنواعاً ثابتة خارج الزمان وأصنافاً مستقرة على حالها منذ بداية الخليقة لتصبح بدورها نتاجاً لصيرورة التطور الحيوي الموحدة المنبثقة من أصل واحد. كذلك أيضاً فإن مؤسسات الحياة الانتاجية الراهنة وأشكالها (رأس المال، العمل المأجور الخ) لم تعد، بعد **ماركس**، أشياء ثابتة نابعة من ميول الإنسان الطبيعية والغريزية بل أضحت هي أيضاً نتاجاً لصيرورة تاريخية معيّنة انبثقت كلها من أصل مشترك واحد سابق على تلك الأشكال والمؤسسات جميعاً. لم تعد النفس البشرية مجرّد حامل روحاني لقوى وملكات ثابتة وموزعة توزيعاً أزلياً مسبقاً لا يتغيّر، بل غدت، بعد **فرويد**، هي أيضاً نتاج لعملية نمو وتحوّل نوعي نفسية ـ اجتماعية معقدة تنبثق عن أصل لبيدي واحد. جميع هذه الإنجازات العلمية الضخمة لم تؤدِّ إلى كشف حقائق علمية كبيرة وخطيرة وتكريسها فحسب، بل أدّت أيضاً، بجهود أصحابها الرئيسيين أحياناً، كما عند **جاليليو** و**ماركس** أو بجهود غيرهم كما عند **كوبرنيكوس** و**داروين**، إلى ضرب مواقع الخصم الفكرية والاجتماعية في الصميم بتسفيهها لمسلّماته ونقدها لمقدماته ونيلها من مصداقيته العامة وزعزعتها لثقته بنفسه.

قيصر: ربما كان انتماء **ماركس** إلى هذا التقليد العلمي النقدي التحرري الكبير هو الكامن وراء رغبته المعروفة في إهداء كتاب «رأس المال» إلى **تشارلز داروين** الذي اعتذر عن قبول هذا الشرف بسبب قناعاته المحافظة سياسياً والتقليدية اجتماعياً؟.

عظم: كنت أعتقد ذلك إلى أن قرأت سنة ١٩٨٠ دراسة **مارغاريت فاي** الممتازة والممتعة عن هذه القضية. راجعت الباحثة مجموعة الوثائق والرسائل الخ التي اعتمدها الباحثون في الوصول إلى استنتاجاتهم بأن **ماركس** عرض على **داروين** (في رسالة مفقودة) تكريس إهداء كتاب «رأس المال» له فأجاب **داروين** بالاعتذار في رسالة قصيرة ومهذّبة جداً وُجدت بين أوراق **ماركس** الخاصة بعد وفاته. الاستنتاج الجديد الذي توصلت إليه **مارغاريت فاي** هو أن رسالة الاعتذار لم تكن موجهة إلى **ماركس** أصلاً، بل إلى **ادوارد ايفلينج** حبيب ابنة **ماركس** الصغرى **اليانور** (وزوجها فيما بعد) الذي كان متحمساً للداروينية كثيراً وكان يتبادل الرسائل مع **داروين** منذ كان يتابع تخصصه الجامعي في علم الحيوان. طبعاً، **ادوارد ايفلينج** هو أيضاً واحد من المترجمين الأصليين للمجلد الأول من «رأس المال» إلى اللغة الإنجليزية. معروف أن **ماركس** كان قد بعث إلى **داروين** بنسخة من الطبعة الألمانية الثانية من «رأس المال» وهي تحمل إهداء بخط يده وتوقيعه يقول: «إلى **تشارلز داروين** من معجب مخلص له». رد **داروين** برسالة شكر معروفة. لكن كون **داروين** كان يبدأ رسائله كلها بالكليشيه الإنكليزية المعروفة: «سيدي العزيز» دون أي ذكر لإسم الشخص الموجهة إليه الرسالة ساعد على الخلط الذي وقع بين رسالة الشكر الأولى الموجهة إلى **ماركس** ورسالة الاعتذار الثانية الموجهة إلى **ادوارد ايفلينج**. كان **ايفلينج**، على ما يبدو، قد طلب من **داروين** السماح له بتكريس إهداء كتاب كان يعده عن الداروينية وتأثيرها على العقائد الدينية السائدة إلى **داروين** نفسه، فردّ العالم الكبير بالاعتذار المهذب بسبب عدم رغبته في زجّ اسمه مباشرة في السجال العنيف الدائر حول علاقة نظرية التطور

بالعقائد الدينية التقليدية.

قيصر: أذكر أني قرأت قبل عدة سنوات مقالاً للباحثة ذاتها، على ما يظهر لي، في «مجلة تاريخ الأفكار» الأمريكية تناولت فيه صلات ماركس بـ داروين وأشارت إلى مشكلة الرسائل واحتمالات أن يكون خلطاً قد وقع بين البعض منها.

عظم: الدراسة التي أطلعت عليها أنا منشورة في مجلة بول سويزي «منثلي ريفيو» الأمريكية المعروفة وهي مدعمة جيداً بالوثائق وبالمناقشة الدقيقة لتفاصيل المشكلة وأسباب نشوئها الخ. وقد أقنعتني الباحثة بتفسيرها ووجهة نظرها مع اعترافي الكامل بأني غير مؤهل لإبداء أي اجتهاد مدروس وجدّي حول المسألة.

قيصر: استغرقنا الكلام عن ماركس العالم، ولكن ماذا عن ماركس الفيلسوف؟ أنت أستاذ للفلسفة الحديثة وليس لعلم الاجتماع!

عظم: كان فيلسوفاً أيضاً.

قيصر: لكنه أعلن نهاية الفلسفة أو عزمه على إنهائها. كيف يكون فيلسوفاً من يعلن نهاية الفلسفة؟

عظم: أنا أستاذ فلسفة لا شك، والآراء التي أدليت بها تبقى ضمن نطاق الفكر الفلسفي ولا تعتدى على ميدان علم الاجتماع. من يناقش أوجه الشبه والاختلاف بين علوم الأفعال وعلوم الأحداث يناقش على مستوى الفلسفة وليس على مستوى العلوم نفسها.

بالنسبة لـ ماركس ونهاية الفلسفة، تأويلك لعباراته غير منصف . . .

قيصر: عفواً، دعني أضع عباراته في سياق معين. ما قاله ماركس عن نهاية الفلسفة شكّل منطلقاً، على ما يبدو لي، لمجموعة من الشعارات الشهيرة اللاحقة والمشابهة مثل: «نهاية الأيديولوجيا»، «نهاية الاستشراق»، «نهاية الإنسان»، ثم «نهاية الفن» وفقاً لطرح الحركة السوريالية، أضف إلى ذلك الشعار الراهن جداً «نهاية الأدب» لصالح «الكتابة» فقط. كل هذا يكسب عبارة ماركس أهمية خاصة وبارزة.

عظم: الشبه لفظي لا أكثر. في الواقع، إذا أردنا التدقيق في أوجه الشبه بين هذه الشعارات لجهة محتوياتها الحقيقية لا بدّ لنا من دراسة تفصيلية دقيقة للمحتوى المحدد لكل واحد منها والمواقع الفكرية وغير الفكرية التي صدر عنها، وأنا لست بصدد مهمة كهذه الآن. ما يمكنني فعله هو التعليق على عبارة ماركس ذاتها. **أولاً**، يجب ألا ننسى أبداً أن ماركس بقي منغمساً في الفلسفة والفلسفة الحديثة والمعاصرة له منذ بدايات حياته الفكرية الواعية وحتى نهاياتها. عالج، بشكل أو بآخر، معظم المسائل الفلسفية الرئيسية التي يتناولها عادة كبار الفلاسفة وأدلى برأي فيها إما صراحة أو ضمناً. كذلك أدلى بأحكام نقدية ووجهات نظر تقييمية في أبرز فلاسفة العصر وعلمائه، وبخاصة في تأملاتهم الكبرى وفي أهم النتائج الفلسفية وغير الفلسفية التي توصلوا إليها. **ثانياً**، إذا كانت الفلسفة تنزع ضمناً أو صراحة إلى بناء رؤية شمولية مرجّحة منطقية ومتماسكة للعالم الطبيعي والاجتماعي ـ التاريخي

استناداً إلى النتائج التقريبية الكبرى التي توصّلت إليها العلوم فإن الفلسفة تكون بذلك من جوهر الماركسية ومن جوهر اهتمامات ماركس نفسه حتى وان لم يحاول ماركس شخصياً صياغة مثل هذه الرؤية أو الصورة الكونية. **ثالثاً**، أنا لا أفهم عبارة «نهاية الفلسفة» عند ماركس بمعنى موت كل الفلسفة وانقراضها، هذا فهم تبسيطي ومسطّح لها. إن الحدّ الأدنى من الإنصاف يتطلّب تأويل عبارة ماركس وفهمها بشيء من الجدلية والتعقيد. اعتقد أن عبارة «نهاية الفلسفة» تشير هنا، من جملة ما تشير إليه، إلى بلوغ الفلسفة الألمانية، في رأي ماركس، حدّها الأقصى وغاية نضجها في الهيجيلية، والحركة التي تصل إلى حدّها الأقصى وتستكمل نضجها تكون قد وصلت إلى نهايتها أيضاً. نهاية الفلسفة تشير أيضاً إلى عملية معقدة تنطوي على ثلاث لحظات: رفض ماركس للنتيجة الكبرى التي توصّلت إليها المثالية الألمانية في أوجها. نقده لهذه المثالية واستيعابه لإنجازاتها وإسهاماتها الحقيقية. تجاوز كل ذلك إلى مواقع فلسفية أرقى وأكثر تقدماً وعلمية. من أهم عناصر النتيجة المرفوضة قول هيجل، على سبيل المثال، «لا يمكن للواقع أن يصمد في وجه تثوير مملكة التصوّرات». استيعاب ماركس لهذه الأطروحة وإصراره على أن عكسها تماماً هو الصحيح يُعدّ من أبرز إسهاماته العلمية والفكرية وقتها. الشيء ذاته ينطبق على موقف ماركس النقدي ـ التجاوزي من تصعيد هيجل للصراعات الاجتماعية إلى مستوى الصراع بين الأفكار ورفعه لحقيقة التحوّلات التاريخية ـ الاجتماعية إلى مستوى تحوّلات وعي الروح المطلق لذاته الخ. أما على الصعيد الفلسفي الخالص فالأهم في نظري هو نهاية أونطولوجيا أو ميتافيزيقيا الذات وما تستتبعه من ابستمولوجيا ومنطق يتمركزان

حول الذات أيضاً. أقصد نهاية ثورة كنط الكوبرنيكية وما آلت إليه باتجاه مركزة العالم والمعرفة حول الذات كما هي في ذاتها بحساسيتها الجاهزة ومقولاتها المعدّة مسبقاً، وهي الذات التي لا تصنع المعرفة العلمية فحسب بل تصنع موضوع تلك المعرفة أيضاً. فكرة الذات الصانعة لموضوعها تحولت عند هيجل إلى الروح المطلق الذي يصنع موضوعه (الطبيعة) ثم يعرفه فيتعرف على نفسه فيه، مما يعني اختفاء الموضوع مجدّداً في الذات. نهاية الفلسفة هنا لا يمكن أن تعني إلّا الانتهاء من مركزية الذات هذه وجودياً ومعرفياً وباتجاه الثورة الكوبرنيكية الأصلية أي باتجاه تحقيق معرفة علمية موضوعية بالموضوع ذاته وليس فقط بالذات الصانعة للمعرفة والموضوع معاً. أي الانتهاء أيضاً من ابستمولوجيا من نوع معيّن لا تبحث إلا في قوى الذات وملكاتها ونشاطاتها الذهنية التركيبية وجهودها النظرية الإبداعية وبنيتها المنطقية (أو ربما بنية لغتها) الخ لصالح ابستمولوجيا تبحث في ما هو أكثر فائدة مثل طبيعة المناهج والمعارف التي اكتسبها الإنسان وراكمها وعدَّلها وأضاعها ثم أعاد اكتشاف بعضها على الصعيدين النظري والعملي عبر مراحل تاريخية معيّنة. ولا أكتمك قناعتي العميقة بأن مركزية الذات، بخاصة على الصعيد المعرفي، هي من ميزات وعلامات التفكير البدائي قبل العقلاني، والسابق على العلم بالتأكيد. أقول هذا على الرغم من كل عقلانية الصروح الفلسفية الشامخة التي بُنيت استناداً إلى هذه المركزية وتمجيداً لها. بطبيعة الحال، يتجلّى هذا النوع من التفكير أكثر ما يتجلّى في الأسطورة والخرافة والممارسات السحرية والعقائد الدينية حيث يجري التعامل مع الأشياء في الطبيعة والمجتمع كما لو أنها كانت ذوات فاعلة بحدّ ذاتها لها مقاصدها وغاياتها وتدبيرها الخ

على غرار سلوك الإنسان نفسه وتصرّفه. وإذا سُمح لي باستعارة عبارة من علم الكلام أقول إن التفكير البدائي مبني على التشبيه، تشبيه أشياء الطبيعة والمجتمع بالذات الإنسانية الفاعلة، أي إسقاط خصائص البشر المميزة وأنماط سلوكهم القصدية الهادفة والمدبرة على كل ما هو ليس ببشر ولا يحمل أي من خصائصهم المميزة. لهذا نجد عالم التفكير البدائي مليء بالأرواح والملائكة والأبالسة والعفاريت والجن والآلهة وكلها ذوات فاعلة ومحركة تسكن الأشياء من الكواكب إلى الحجارة مروراً بجسم الإنسان. لهذا يبدو لي أحياناً وكأن المراحل التي تزدهر فيها مركزية الذات في الفلسفة هي نفسها المراحل التي تشهد ميلاً إلى ازدهار أنماط ميثولوجية ودينية وصوفية وحتى سحرية في التفكير تلائم تلك الفلسفة وتغذيها. وينطبق هذا على عدد لابأس به من فلسفات القرن العشرين الموبوءة بمثل هذه النزعات والميول بسبب ذاتيتها المتطرفة. لا شك أني تعلّمت كثيراً من فرويد وغيره عن دور مركزية الذات في نشوء رؤى العالم قبل العقلانية وقبل العلمية وتشكلها.

قيصر: مع ذلك فإن ماركس استخدم عبارات من نوع «لا تحقق الفلسفة نفسها إلا بإلغاء نفسها» و«المطلوب من الفلسفة هو إنهاء نفسها» الخ.

عظم: أبدأ الإجابة بتشخيص حالة محدَّدة. تنطوي فلسفة **هيجل** في واحدة من أرقى حالاتها وأفضل لحظاتها، على تعبير تجريدي - مثالي عن مناخ الجناح الأكثر ليبرالية وراديكالية في الثورة الفرنسية وبرنامجها. «نهاية المثالية الهيجيلية» مثلاً، تعني هنا تحقق هذا البرنامج وتجسيد هذا المناخ في الواقع الحي، أي الواقع الألماني

المتخلّف، أو بعبارة أكثر بساطة إنجاز الثورة الليبرالية ـ الراديكالية في ألمانيا نفسها. معروف أن اليسار الهيجلي وقف طويلاً أمام هذه المسألة وناقشها بقوة وانقسم حولها. تمّ ذلك كله بلغة **هيجل** الخاصة وصياغاته المميزة. من هنا أستنتج أن عبارات مثل «لا تحقق الفلسفة نفسها إلا بإلغائها لنفسها» وما شابهها عند **ماركس** تفيد، في التحليل الأخير، ضرورة تبديل الواقع الألماني ثورياً بحيث يصبح منسجماً ومتسقاً مع برنامج الأفكار والمثل والأخلاقيات الخ التي حملتها فلسفة **هيجل** وعبّرت عنها. تَحقُّق الفلسفة في الواقع على النحو المذكور يعني نهاية تلك الفلسفة، أي استنفادها لأغراضها. كما يعني أيضاً نهايتها كبرنامج نظري وكأفكار مجردة تحلّق فوق الواقع وتدعوه في الوقت نفسه ليتشبه بها ويعيد صياغة نفسه على نسقها ووفقاً لرسالتها. أليس **هيجل** هو القائل: «الثورة الفرنسية أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع». هذا هو مصدر فكرة **ماركس** المبكرة عن الفلسفة التي تغيّر العالم وربطه لها فيما بعد بالأداة الفعلية ـ الطبقية القادرة على ذلك: البروليتاريا الناشئة وقيد الصنع. بعبارة أخرى كلمات **ماركس** عن نهاية الفلسفة تشير هنا إلى الخلفيات الواقعية الحية وغير الفلسفية لفلسفة **هيجل**، أي إلى مسائل حقيقية ضاغطة عبّرت عنها فلسفته وعكستها واستمدت منها أهميتها التاريخية وراهنيتها في ذلك الوقت. سوف أضرب مثالاً مفصلاً إلى حد ما مأخوذاً من موقف **هيجل** من الدولة. تقديس **هيجل** للدولة الحديثة معروف. عدّها أرقى التجليات التي بلغها الروح (أو العقل في التاريخ) على صعيد الحياة الاجتماعية الحديثة. إنها عقلانية المجتمع الحديث مرفوعة إلى أعلى درجاتها الممكنة في المرحلة التطورية الحالية. هذا الكلام الفلسفي العام والعائم،

كما يبدو للوهلة الأولى، لا ينجلي معناه الأكثر تعييناً وواقعية إلاّ إذا علمنا أن **هيجل** كان ينظِّر وقتها، وخاصة في «فلسفة الحق»، لصيرورة انتقال مجتمعات معيّنة من اقتصاد زراعي حرفي بطبقاته المعروفة إلى اقتصاد صناعي تجاري صاعد بطبقاته المميزة مع ما يستتبع ذلك من تعقيدات وانقلابات وتحوّلات ليس في علاقات الملكية المألوفة والمؤسسات الاجتماعية المعروفة فحسب، بل في البنية العامة للمجتمع كله وفي العلاقات والصلات اللاحمة لأجزائه وعناصره. يرمز **هيجل** في «فلسفة الحق» إلى المؤسسات الأقدم «باليابسة» حيث استقرار الحياة العائلية، مثلاً، الموروثة عن مرحلة سيطرة الزراعة وسيادتها. كما يرمز إلى مؤسسات المجتمع المدني المستجد حيث الحياة الاقتصادية التنافسية والحيوية التجارية المغامرة «بالبحر». (استخدم الشاعر **خليل حاوي** رموزاً مشابهة في قصيدة معبرة ومبكرة له تحمل عنوان: «الدرويش والبحّار»). هنا تبرز الدولة بصفتها السلطة العليا القادرة وحدها على التوفيق بين هذين الاتجاهين المتضادين في المجتمع الحديث وعلى تحقيق توازن ما معقول بينهما بحيث لا يدّمر الواحد منهما الآخر ـ فيتدمر معه المجتمع المدني النامي ـ إنْ هو أخذ مداه إلى أقصى حد. أي هنا تكمن عقلانية الدولة. طبعاً، استند **هيجل**، مثل **ماركس** بعده، إلى الاقتصاد السياسي الإنكليزي الكلاسيكي، بخاصة آدم **سميث** والسير **جيمس سيتوارت**، ليبيّن أن هذا المجتمع المدني، بحياته الاقتصادية الموغلة في الفردية والأنانية والتنافسية (طغيان الرأسمالية التجارية)، سوف يَتَذَرَّر نهائياً ويقع فريسة أزمات اقتصادية طاحنة وضحية فجوة هائلة تتشكل بين الثراء والفقر كمّاً ونوعاً، إذا لم توجد قوة قادرة على ضبط النزعات والميول المتناقضة التي تحركه

وتلجم جموحها وتنظم حركتها. الدولة هي هذه القوة، ومن هنا عقلانيتها واعتدالها وتوازنها. كذلك يرى **هيجل** أن التناقض بين نزعات المجتمع المدني الصاعد (البحر) وبين الأساس الطبيعي العضوي القديم للحياة الاجتماعية (اليابسة) لا يمكن توسّطه والتخفيف من حدّته وتصعيد حيويته بما ينفع المصلحة العامة إلا ضمن إطار الدولة ومن خلال سلطانها وفعاليتها. بعبارة أخرى، في فلسفة **هيجل** السياسية نحن أمام نسخة معدّلة ألمانياً ومصاغة مثالياً عن النظرية الليبرالية الكلاسيكية القائلة بأن سعي كل فرد في المجتمع لتحقيق مصلحته الخاصة والفردية سوف يؤدي في النتيجة إلى تحقيق المصلحة العامة للمجتمع ككل. تبقى، طبعاً، مشكلة كيف الوصول إلى المصلحة العامة المبتغاة انطلاقاً من المصالح الفردية المتزاحمة؟ دعاة الليبرالية الاقتصادية المطلقة من الإنكليز رفضوا فكرة تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي حتى لو كان هدفه المساعدة على تحقيق المصلحة العامة إياها. **آدم سميث** لجأ إلى حلٍّ إعجازي مشهور عبر فكرة «اليد الخفية» العاملة في المجتمع على تحقيق المصلحة العامة من خلال خدمة المصالح الفردية الخاصة وحدها. عند باقي الاقتصاديين «اليد الخفية» لم تكن سوى السوق الحرة بذاتها. لكن دراسة **هيجل** لنظرية **السير جيمس ستيوارت** المتقدمة حول أهمية دور الدولة في صيانة الاقتصاد الحر من النزعات التدميرية الكامنة فيه وضرورة رقابتها عليه والتدخّل فيه للمساعدة على تحقيق شيء من المصلحة العامة العليا المطلوب تحقيقها جعلته يدرك أنه لو كانت السوق الحرة بقوانينها وآلياتها قادرة على تحقيق المصلحة العامة فعلاً لما احتاج منظّر كبير مثل **آدم سميث** إلى حل إعجازي للمشكلة. اليد الخفية القادرة على التوسط بين العام والخاص،

بين الفردي والكلّي هي عند **هيجل** الدولة التي يقدمها فلسفياً كمرحلة من مراحل تطور الروح المطلق ونمو وعيه لذاته. بهذه الطريقة وحدها أو ما يشبهها يصبح بإمكاننا الفصل في فلسفة **هيجل** بين ما أسماه **ماركس** «بقلبها العقلاني» وبين ما أسماه هو أيضاً «بقشرتها الصوفية» التي يجب أن تنتهي والتي سوف تعني نهايتها نهاية هذا النوع من التنظير الفلسفي. معروف أن أعمال **هيجل** تتناول موضوعات راهنة مثل المجتمع المدني، الدولة، الطبقات الاجتماعية، الأسرة، تقسيم العمل، الدين، الاقتصاد الخ، لكن مغلّفة كلها ودوماً بالقشرة الصوفية إياها. حتى منطق **هيجل** الذي لا يذكر مباشرة أياً من هذه الموضوعات أو يشير إليها من قريب أو بعيد يحتوي على الخلفية الميتافيزيقية والأونطولوجية والمقولاتية اللازمة لتناول تلك الموضوعات على النحو الهيجلي المعروف. من هنا التأثير الذي مارسه منطق **هيجل** على تحليل **ماركس** للرأسمالية ودراسته لها، ومن هنا تأكيد **لينين** المعروف بأن استيعاب منطق **هيجل** وفهمه شرط ضروري ولازم لاستيعاب «رأس المال» وفهمه. في الواقع، رجوع قائد سياسي ثوري كبير جداً وواقعي جداً مثل **لينين** إلى دراسة منطق **هيجل** بهدف تعميق استيعابه لكتاب «رأس المال» في لحظة انهيار الأممية الثانية واندلاع الحرب العالمية الأولى، سلوك يحمل أكثر من دلالة على أهمية الفلسفة وعلى عدم اقتراب نهايتها أو انقراضها إلا بالمعاني التي شرحتها.

قيصر: فعلها لينين قبلاً.

عظم: تقصد كتابه «المادية والنقد التجريبي».

قيصر: طبعاً، فعلها في ظروف صعبة مشابهة، أي بعد إخفاق ثورة ١٩٠٥. اعتكاف **لينين** في المكتبات العامة ورجوعه إلى دراسة الفلسفة في وسط أخطر الأزمات والكوارث السياسية سلوك فذّ وفريد من نوعه بين القادة الثوريين ورجال الدولة معاً. ربما أعاد سلوكه شيئاً من الثقة بالنفس لأصحاب الفلسفة.

عظم: الآن سأرجع من جديد إلى سؤالي الأول: أية فلسفة قصد **ماركس** تحديداً حين أشهر نهاية الفلسفة؟ أو ما هي طبيعة الفلسفة أو الفلسفات التي وجدها **ماركس** حوله وقتها فأعلن نهايتها أو ضرورة انتهائها؟. ١): المثالية الألمانية التي وصلت إلى نهاية نضجها في فلسفة **هيجل** على الرغم من سماكة قشرتها الصوفية. عَرَض **ماركس** نهاية نظريتها في الدولة، مثلاً، في كتابه «نقد فلسفة الحق عند هيجل» وكراس «المسألة اليهودية» حيث بيّن أن الدولة البورجوازية الحديثة هي أبعد ما تكون عن تجسيد العقلانية العليا في المجتمع الحديث لأنها ليست أكثر من نتاج ضروري للتناقض الطبقي الكامن فيه والمحرك له. هذا يعني، بالنسبة لـ**ماركس**، أن تقدم البشرية أضحى يتطلب نهاية هذه الدولة بمعنى إعادة زرعها في «المجتمع المدني» ذاته وتمثّله لها بعد أن تسوده علاقات شيوعية تعاونية بدلاً من العلاقات العدائية التنافسية. أي أن نهاية الدولة تعني نهاية العنف والقسر الذي قامت عليه دوماً. ٢): المادية الميكانيكية الموروثة عن علوم القرن السابع عشر والتي بلغت لحظة هامة من لحظات نضجها في فلسفة **سبينوزا** وبخاصة في استخدامه المنهج الرياضي أو الهندسي في نسقه الفلسفي مستنداً إلى التعريفات والمسلّمات

والبديهيات والمصادرات والنظريات المستنبطة منها على غرار هندسة **اقليدس** ومنهجها المعروف. ولابأس من الإشارة هنا وبين قوسين إلى أن **ماركس** تأثّر في مرحلة تطوره المبكرة بهذا الاتجاه الفلسفي وحاول تقليده في بعض كتاباته الفلسفية والقانونية الأولى ولكنه سرعان ما رفض هذه الطريقة في التفكير والتفلسف بسبب صوريّتها الفارغة ودوغمائيتها الرياضية وسكونيتها العميقة. مع ذلك تأثير **سبينوزا** على **ماركس** الشاب واضحٌ في عدد من كتاباته المبكرة، مثلاً مقاله الشهير في الدفاع عن حرية الصحافة. معروف، كذلك، أن **ماركس** دوّن في دفاتره مقاطع كثيرة من مؤلفات **سبينوزا** بخاصة من سفر الفكر الحر وقتها «رسالة في اللاهوت والسياسة»وحول موضوعات مثل دور البؤس في خلق الأوهام وتوليدها والدور العزائي التخديري الذي يقوم به الدين الخ. الذي أراه أن **ماركس** واجه وضعاً بلغت فيه الاتجاهات الفلسفية الرئيسية حدّها الأقصى من التطور والنمو وأعطت كلّ ما عندها من إسهامات وصياغات ممكنة مما جعل المناخ الفكري والفلسفي مهيئاً لتركيب فلسفي جديد وعلى مستوى أرقى. عدّ **ماركس** نفسه العالم والفيلسوف الذي ورث الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ومادية القرن الثامن عشر الساكنة ومثالية **هيجل** الألمانية والذي استوعبها كلها وتجاوزها نقدياً وجدلياً لصالح «التصور المادي للتاريخ»، وبهذا المعنى يكون قد أنهاها أيضاً بعد أن بلغت هي نهاياتها الطبيعية. لنذكر هنا قول **إنجلز** ما معناه أن أطروحات **ماركس** عن **فويورباخ** هي الوثيقة التي تحتوي على البذرة اللامعة للتصوّر الجديد للعالم والذي عمل **ماركس** على تطويره تباعاً، وكما هو معروف، في «الأيديولوجيا الألمانية» و«بؤس الفلسفة» ثم «المقدمة» الشهيرة «فالجروندريسة». كذلك

لنذكر هنا ملاحظة ماركس: بالمقدار الذي كان فيه فويورباخ مادياً فإنه لم يعالج التاريخ وبالمقدار الذي عالج به التاريخ فإنه لم يكن مادياً. طبعاً، عالج ماركس التاريخ مادياً ليحوّله إلى علم كما عالج كل مادة تاريخياً ليحولها إلى صيرورة.

قيصر: عالج المادة تاريخياً فقط أم جدلياً أيضاً؟ يوجد فارق بينهما، أليس كذلك؟

عظم: أولاً، عالج كلاً من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والمثالية الألمانية ذاتها والمادية الساكنة نفسها معالجة تاريخية، ثم تناول أيضاً على مستوى أعمق الموضوعات التي عالجها كلّ من الاقتصاد السياسي والمثالية الألمانية والمادية الساكنة تناولاً تاريخياً: **ثانياً**: إن معالجة أي موضوع تاريخياً، بالنسبة لـ **ماركس**، تعني بالضرورة معالجته جدلياً والعكس صحيح بالكامل. **ثالثاً**، لم يكتف **ماركس** بقلب جدل **هيجل** لإيقافه على قدميه، كما هو شائع، بل فتحه أيضاً على الخارج، أي على العالم المادي وعلى الشروط المادية والانتاجية لحياة البشر بعد أن أغلقه **هيجل** على نفسه داخل شرنقته الصوفية. **رابعاً**، من خصوصيات المنهج التاريخي - الجدلي تفسيرالتحولات التي تمرّ بها أية بنية معيّنة، مهما كان نوعها، بتحديد طبيعة التناقضات والتعارضات التي تعمل داخلها وتشكل محرّك صيرورتها.

قيصر: بالمناسبة، ما رأيك برفض **كارل پوبر** لقوانين الديالكتيك وإصراره أن أشياء مثل التعارض والتناقض موجودة في الذهن فقط أو هي ناتجة عن النشاط الذهني لا أكثر.

عظم: تقصد مقالته المعروفة «ما هو الدياليكتيك؟».

قيصر: نعم، وتأكيده بأن الأطروحة، مثلاً، لا تولّد في الواقع أطروحتها المضادة كما يزعم أصحاب الجدل، بل الذهن بقدراته النقدية هو الذي يولد الأطروحة المضادة ويعارض بها الأطروحة الأولى ويتجه بالإثنتين إلى التركيب الخ.

عظم: بالنسبة لي الجدل ليس مسألة قوانين معدودة، مع أن استخلاص بعض القواعد مفيد لأغراض التبسيط والشرح والتعليم، تماماً كما أن المنهج العلمي الحديث، الذي نما وتراكم منذ عصر النهضة، ليس مجموعة القواعد والقوانين والوصفات التي نقرأها عادة في كتب تحمل عناوين من النوع التالي: «مدخل إلى المنطق ومناهج البحث». فيما يتعلق بتأويل كارل پوبر للدياليكتيك أكتفي هنا بعرض بضعة نماذج من صيرورات جدلية مألوفة كي يتمكن كل منّا من تحديد قناعة معيّنة حول ما إذا كانت حركة هذه الصيرورات ناجمة عن نشاط الذهن فقط أم أن لها واقعاً ديناميكياً مستقلاً عما تفعله الأذهان وتحتويه: أ): في حالات معيّنة تتطور المحبة البسيطة إلى تعلّق والتعلّق إلى عشق والعشق إلى غيرة والغيرة إلى تملّك والتملّك إلى استعباد والاستعباد إلى انتفاضة أو ثورة، أي إلى عكس ما بدأنا به تماماً. ب): في حالات معيّنة قد يتطور تعلّق الإنسان بمحيطه المباشر إلى حبّ لبلده وحبّه لبلده إلى وطنية والوطنية إلى قومية والقومية إلى شوفينية والشوفينية إلى الفتح والغزو والاستعمار والمقاومة الخ. جـ): في حالات معيّنة قد يتطور عداء مستحكم بين الأقوياء إلى رهبة والرهبة إلى احترام والاحترام

إلى تعايش والتعايش إلى زمالة والزمالة إلى إعجاب الخ، أي إلى شيء غير ما بدأنا به يُدخل تعديلاً هاماً على طبيعة النقطة التي انطلقنا منها. د): مثال آخر أستمده من معالجة هيجل الشهيرة ـ في مطلع القسم ب من «فينومينولوجيا الروح» ـ لديالكتيك العلاقة بين السيد والعبد وصيرورتها، لكني سأبتعد عن لغة هيجل المعهودة. يخضع السيد في علاقته بالعبد إلى ميلين متناقضين: (أ) الميل إلى تقليص النفقات التي يتكلّفها على إعالة العبد وعلى إبقائه بحالة تسمح بالاستفادة منه. (ب) الميل إلى جني أكبر مقدار ممكن من المنافع والفوائد والاستمتاع من عمل العبد وخدماته. الآن، لو تركنا أياً من هذين الميلين يأخذ مداه كاملاً ويطغى على الميل الآخر ويلغيه لتدمّرت علاقة العبودية الأساسية بموت العبد، مثلاً، بسبب تقليص نفقاته إلى أقصى حد (إلغاءها)، أو بسبب استثماره الكامل إلى أقصى حد (حتى هلاكه) أو بسببهما معاً. واضح، إذن، أن بقاء العبودية يتطلّب استمرار الميلين في التعايش معاً ضمن وحدة معيّنة هي علاقة العبودية ومؤسساتها وفي كبح الواحد منهما لجموح الآخر وفي تحقيق توازن معيّن بينهما مهما كان رجراجاً ومتحولاً. في الواقع، إن غاية تقاليد مؤسسة العبودية وأعرافها وقواعدها وتشريعاتها الخ هي ضبط هذا التوازن وتحقيق استمراره لأطول فترة ممكنة من أجل منع مؤسسة العبودية من تدمير نفسها نتيجة الميول والقوى المتناقضة الضاغطة في وسطها والمشكّلة لمصدر تحوّلاتها. طبعاً، بإمكاني تعقيد المثال بإدخال الميول المتناقضة التي يخضع لها العبد نفسه والتوازن الذي ينبغي أن تحققه مؤسسة العبودية أيضاً في أية مرحلة من مراحل تطورها في مجتمع ما. هناك أيضاً التناقض العام القائم بين التوازن المؤقت الذي حقّقته ميول

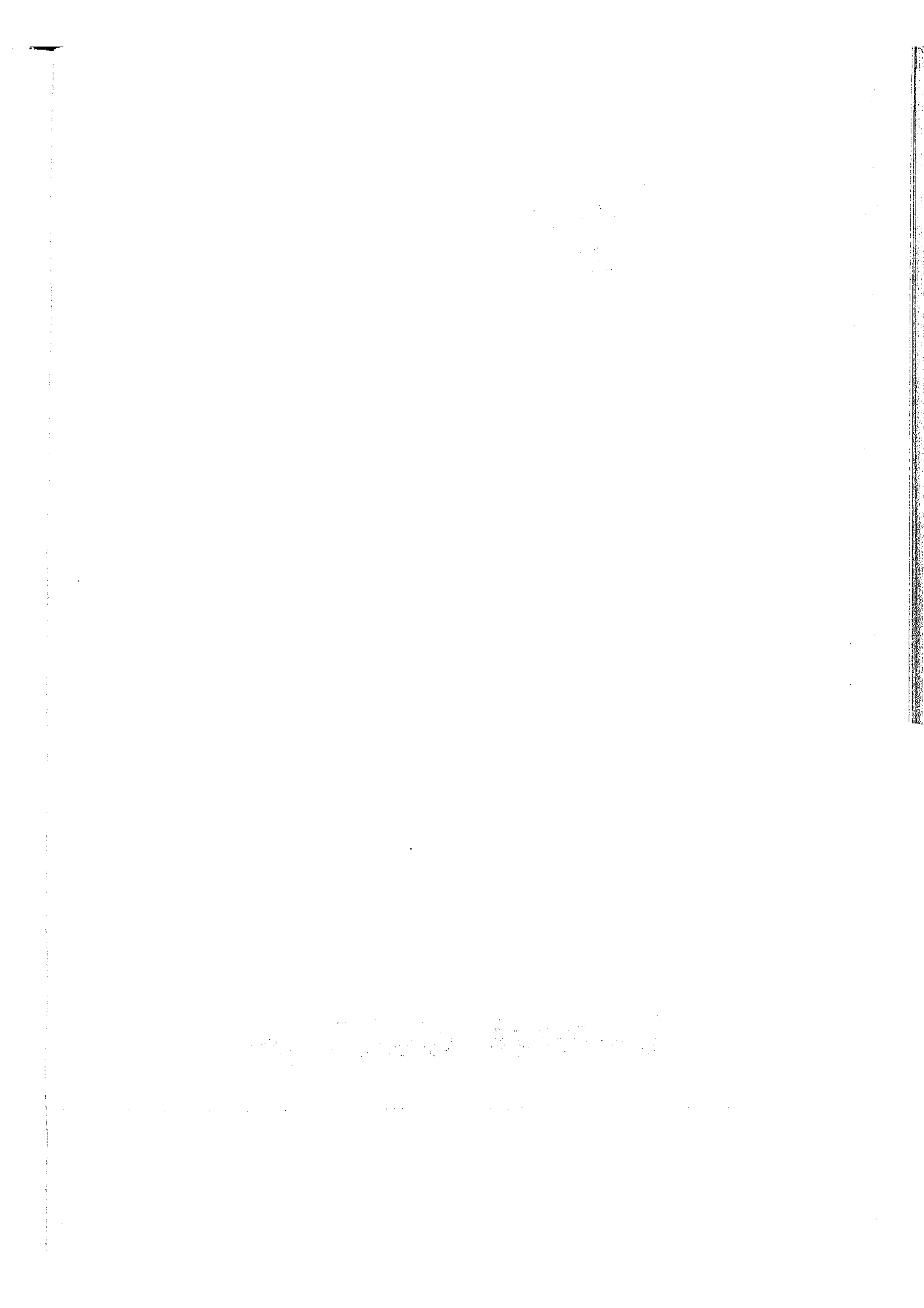
العبد من ناحية وبين التوازن المؤقت الذي حقّقته ميول السيّد من ناحية ثانية، أي التوازن الإجمالي الذي لا بدّ أن يتحقق مرحلياً بينهما بصفتيهما الطرفين الرئيسين للعلاقة. على كل حال، الأهم من هذا وذاك هو قيام ماركس بفتح الدياليكتيك الهيجلي على العالم المادي (بعد قلبه) مما مكنه من مغادرة ما أسماه في «الأيديولوجيا الألمانية» بالمقدمات التعسّفية والعقائد الدوجمائية التي وجد أن الفلسفات الرئيسية السائدة وقتها تنطلق منها، وإحلال مقدمات واقعية محلها. أو بعبارة أخرى، إعلان نهاية الفلسفات القائمة على المقدمات التأملية الكيفية، والمسلّمات والبديهيات التي لا ضمان لصحتها وواقعيتها غير دوجمائيتها لصالح مقدمات حقيقية لتركيب فلسفي جديد يستند إلى حياة البشر والناس (وليس الإنسان) الانتاجية كما هي في الواقع المشخّص وإلى شروطها المادية المباشرة. إنه إعلان لنهاية الفلسفة التي تزعم إشغال مواقع المراقبة فقط والتأمل النظري المنفعل وتأويل العالم فحسب. مادية ماركس الجديدة:
أ): تنقل مادية العلوم الطبيعية ومناهجها إلى مستوى الظواهر التاريخية والبنى الاجتماعية آخذة بعين الاعتبار التعديلات الواجب إدخالها عليها من أجل معالجة المستوى الجديد بنجاح وتفسير ظواهره بالدقة الممكنة. كما أن ارتداد المادية في مستواها الاجتماعي ـ التاريخي الجديد على المادية الطبيعية الأولى نقدياً أدى إلى تعديل الأخيرة وتعميقها وتوسيع قدراتها التفسيرية وشمولها الفلسفي. مكنت هذه النقلة النوعية ماركس وإنجلز من العودة إلى نقد المادية الساكنة بصيغتها الميكانيكية النيوتونية الكلاسيكية ومن تبديد تصوراتها الأساسية (المكان المطلق، الزمان المطلق، الحركة المطلقة، الذرة المادية المطلقة) وانطلاقاً من مواقع فلسفية متقدمة قبل عشرات السنين

من وقوع تلك التطورات الدراماتيكية المشهورة في علم الفيزياء التي فرضت توجيه النقد ذاته تقريباً إلى المادية العلمية الكلاسيكية وتبديد التصورات الأساسية نفسها التي كان قد بددها النقد الماركسي الجدلي سابقاً. ب) تنقل إلى مستوى أعلى من التركيب والتوحيد التعارضات الفلسفية الموروثة بين: الذات والموضوع، الإنسان والأشياء، التاريخ والعلم، المجتمع والطبيعة الخ وتتجاوزها لأنها متحررة من سيطرة التفسيرات الميكانيكية ومن المواقف السكونية ولأنها تحمل على محمل الجد ديناميكية الواقع وتطوريته وزمانيته وتاريخيته وجدته.

قناعتي هي أن الصيرورة المادية المنظِّمة لنفسها بمستوياتها المختلفة تعقيداً وميولاً وقوى، والمتنوعة تنظيماً وخصائصاً ونزوعاً لا تنطوي على أية أسرار مغلقة، إنها قابلة للدراسة العلمية والفهم الموضوعي عبر ذلك الجزء الناشيء منها الذي نسميه بالذوات العارفة ـ الفاعلة أو الإنسان، إنها تعكس نفسها من داخل نفسها إذا جاز لي التعبير.



في الفلسفة المعاصرة



في الفلسفة المعاصرة

قيصر: أتابع معك من حيث توقفنا المرة الماضية. بعد موت ماركس تعدّت الماركسية حدود الفلسفة والاقتصاد السياسي والعلوم الاجتماعية ـ التاريخية لتصبح قوة سياسية هائلة نامية تحرِّك وتتحرّك، أولاً في أوروبا وبعدها على مستوى العالم أجمع. .

عظم: عفواً، هذا المدخل يُدخلنا في السياسة بالمعنى المباشر أو بالأحرى في الجانب السياسي المباشر للماركسية وصعودها. هل نحن بصدد هذه المسألة الآن؟

قيصر: لا، نبقى في الفكر والفلسفة والعلم. مع ذلك كون الماركسية أخذت تدريجياً شكل القوة السياسية الفعالة والتنظيم

العالمي الخ أكسب تعاليمها وطروحاتها درجة عالية من الإلحاح والضغط وإثارة الاهتمام وتركيزه تتعدّى الحدود العادية لأية نظرية فلسفية أخرى أو لأي علم جديد أو ما شابه. هذايستجرّ، بطبيعة الحال، ردود فعل غير عادية، بل فوق عادية بالتأكيد.

عظم: استجرّت ردود فعل فكرية وفلسفية، وما زالت تستجر، بمستوى ردود الفعل التي أثارتها في زمانها كلٌّ من الكوبرنيكية والمادية والذرية الميكانيكية (الفلسفة الحُبيبية) والداروينية. لا تتميز الماركسية، على هذا الصعيد، بأي شيء فريد يخصّها دون غيرها. انها استمرار لتقليد علمي - ثوري - تحرّري طويل عريق وتتويج له في الوقت ذاته في حقبتنا الحاضرة، علينا أن نؤكد هذه النقطة حتى لا نفقد ذاكرتنا التاريخية وحتى لا تفقد الماركسية عمقها التاريخي. كذلك علينا ألاّ ننسى أبداً حكم سارتر الدقيق في مقدمة «نقد العقل الجدلي»: «الماركسية هي الفلسفة المعاصرة التي لا يمكن تجاوزها» كي لا نقع في سطحية الموضات الفلسفية اللمّاعة والرائجة كثيراً في زمننا. بعبارة أخرى تبقى الماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز طالما بقيت التشكيلة الرأسمالية هي العصر بامتياز. إن كبار العلماء والفلاسفة في العصور الحديثة كلهم قاتلوا، بشكل أو بآخر، مباشرة أو من خلال أنصارهم، من أجل تأكيد مناهج البحث الجديد التي طوّروها وتوسيع نطاق استخدامها، ومن أجل تثبيت الاكتشافات العلمية التي استحدثوها والاستزادة منها، ومن أجل إحلال كل من الفلسفة الجديدة والكوزمولوجيا الجديدة المترتّبة على إنجازاتهم محل الموروث الفلسفي والكوزمولوجي القديم. بالتأكيد لم يكتف أحد منهم بمجرّد

عرض منهجه أو إعلان اكتشافه أو نشر استنتاجاته فحسب ولا يشكل ماركس استثناء لهذه القاعدة، بطبيعة الحال. في الواقع انه واحد من أرقى الملتزمين بها ومن أهم المطبّقين لها. إن تَحَوُّل الماركسية إلى قوة سياسية كما قلت، أدّى، لا شك، منذ البداية، إلى ردود فعل مضادة تتعدّى حدود العادي والمألوف في مجالات الصراع الفكري والأيديولوجي. هنا أيضاً أحدث نموّ الماركسية وتطورها على جميع الأصعدة والجبهات ثورة داخل المثالية ذاتها ولكنه لم يُخصبها كثيراً هذه المرة.

قيصر: لكن خصوبة الانتاج الفلسفي الغربي من أواسط القرن الماضي وحتى يومنا هذا لا تحتاج إلى تأكيد أو شهادة. أليس كذلك؟

عظم: أقصد شيئاً آخر. أخفقت الفلسفة المثالية اللاحقة على نشوء الماركسية ـ أثناء عملية تنظيم المثالية لنفسها ثانية وتجديد صياغة طروحاتها وإعادة النظر في منطلقاتها ـ في تحقيق أي تقدم جدّي يضاهي الذُرى التي استطاعت بلوغها في فلسفات مثل ذريّة لايبنز الروحية ونقدية كنط الصورية ومثالية هيجل التاريخية. اتضح هذا الإخفاق، أول ما اتضح، في الشعار المدوّي (وما لقيه من استجابة واسعة وسريعة) الذي رفعه أوتو ليبمان في الربع الأخير من القرن الماضي داعياً الفكر الفلسفي والاجتماعي والنظري عموماً للعودة إلى كنط والرجوع إلى مثاليته النقدية ـ الصورية. تنطوي هذه الدعوة على التراجع الفلسفي عن أرقى نقطة وصلت إليها المادية العلمية (فويورباخ وداروين، مثلاً) من جهة، والتراجع، في الوقت ذاته، عن أرقى

نقطة وصلت إليها المثالية الروحية (**هيجل** واليسار الهيجلي، مثلاً) من جهة ثانية لصالح ما أسماه **سارتر** في الفقرة الأولى من كتاب «الوجود والعدم» «بواحدية الظاهرة» أو ما كان قد أسماه **برتراند رسل** «بالواحدية المحايدة». يبين شعار **ليبمان** أن الإصرار على المثالية الروحية التقليدية أخذ يزداد صعوبة وتعذراً بخاصة بعد **ماركس** و**داروين** و**سبنسر** ومن بعدهم **بافلوف** و**فرويد**. من ناحية ثانية، إن قبول المادية بأي شكل من أشكالها الفلسفية أو العلمية أضحى مرفوضاً نهائياً من جانب القسم الأعظم من الانتلجنسيا المنظّرة فلسفياً واجتماعياً وأيديولوجياً للبورجوازية الأوروبية. فكرة «الظاهرة» التي أبرزها **كنط** تُقدم، إذن، المنطلق الوسطي الممتاز لأنها ليست مادة كما أنها ليست مثالاً أو روحاً في الوقت ذاته. إنها حالة من الحياد الإيجابي بين الطرفين. مهمة العلم والبحث والفلسفة تغدو محصورة بدراسة الظواهر وتصنيفها وتفسير ترابطها ألخ بمنهج «علمي» «موضوعي» «محايد» لا يميل إلى المادية في تعليلاته من جهة ولا ينحاز إلى المثالية في تفسيراته من ناحية ثانية. فالظاهرة مهما كان نوعها، عقلية أو نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو حيوية أو طبيعية، محايدة وقابلة للدراسة والتحليل والفهم دون إرجاعها إلى علل مادية حقيقية فاعلة من ناحية، أو إلى علل مثالية غائية جاذبة من ناحية ثانية، ودون إطلاق أية أحكام ذات طابع وصفي أو تفسيري أو سببي حول طبيعة «الواقع» الذي يظهر أو طبيعة العلاقة التي تربطه بالظاهرة ـ ان كان هناك ثمة واقع يظهر ويرتبط بالظاهرة أصلاً. واحدية الظاهرة هي القاعدة والأساس التي انطلقت منها معظم الفلسفات اللاحقة على الماركسية والرادة عليها صراحة أو ضمناً، مثلاً: نظرية الهيولي

المحايدة (بين المادة والروح) التي قال بها **برتراند رسل** في كتابيه: «تحليل العقل» و«تحليل المادة». تجريباوية **جون ديوي** كما في كتابه الرئيسي «التجربة والطبيعة» حيث اتسع معنى «تجربة الإنسان» ليشمل كل موجود وغير موجود تحت الشمس وفوق الشمس أيضاً مما جعل الطبيعة تجربة الإنسان وتجربة الإنسان الطبيعة دون أن نعرف شيئاً عن موضوع التجربة التي يمرّ بها الإنسان وطبيعته. فينومينولوجيا **هوسرل** تضع الواقع الذي يمكن أن يقال إنه السبب الكامن وراء الظواهر والمولد لها بين قوسين لتسقطه من حسابها بحيث لا تجد نفسها مضطرة لأن تعلن ما إذا كانت طبيعة هذا الواقع مادية أو مثالية. شيء شبيه يمكن أن يُقال عن المنطقية الوضعية والفلسفة الحيوية والظاهراتية.

قيصر: هل أفهم من سياق كلامك أنك تعدّ هذه الاتجاهات والمدارس مجرد ردود على الماركسية، أو هي ضمناً محاولات لتحييد ماديّتها التاريخية وإلغائها. أو ربما للحلول محلها كليّاً. ألا ترى في ذلك بعضاً من التعسّف والإجحاف بحق الفلسفة المعاصرة؟

عظم: بالتأكيد انها ليست مجرّد عملية ردّ على الماركسية أو مجرد محاولة لتحييد المادية التاريخية. إنها أكثر من ذلك بكثير. إنها أغنى وأقوى من أن تسمح لأحد باختزالها بهذا الشكل المشوه. لكن، من جهة أخرى يجب ألّا ننسى أبداً أنه إن لم نشأ الضياع في تفاصيل الفلسفة المعاصرة وتقنياتها ومصطلحات كل مدرسة من مدارسها وإذا لم نشأ أن نفقد منظورنا النشوئي لها أو إهمال

عمقها التاريخي، لا بدّ لنا من الإقرار بأن قسماً هاماً من الرسالة التي تحملها وجزءاً كبيراً من وظيفتها يتحدّدان تماماً بالرد على الماركسية وتحييد ماديتها التاريخية والحلول محل منهاجها الجدلي. أعتقد أن أي اطلاع دقيق نوعاً ما على الفكر الأوروبي عموماً والألماني بصورة خاصة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر دخولاً بالقرن العشرين سوف يبيّن أنه لا توجد حركة فلسفية مهمة واحدة أو مدرسة فكرية كبيرة واحدة أو منظّر أيديولوجي - فلسفي - اجتماعي كبير واحد لم يصطدم بالماركسية أو يتفاعل معها أو يتأثر بها أو يردّ عليها بشكل من الأشكال، إما ضمناً أو صراحة. يكفي ذكر بعض الأسماء عشوائياً: **ماكس فيبر، سومبارت، دوركهايم، باريتو، شومبيتر، كروتشه، سيمل، تونيز**، وغيرهم كثر. هؤلاء المفكرون والفلاسفة والمنظّرون كلهم عملوا، إلى هذا الحد أو ذاك، في ظلّ ردٍّ فعلٍ ما على الماركسية. استفادوا من بعض إسهاماتها وطوّروا إسهاماتهم النظرية في سياق معارضتها الصريحة في بعض الأحيان والضمنية في معظم الأحيان الأخرى. بالإضافة إلى ذلك لدينا الشهادة الصريحة والواضحة لكلّ من **كارل پوبر وتوماس كوهن** وهما فلسفياً سليلا بعض أهمّ المدارس والحركات الفلسفية التي نحن بصددها الآن. يتطرق پوبر في كتابيه «تخمينات ودحوض» و«البحث بلا نهاية» إلى صلته الشخصية بالماركسية وبالتحليل النفسي ومجابهته معهما منذ فترة شبابه في ڤيينا سنة ١٩١٩ (أي سنة إخفاق الثورة العمالية في النمسا والمجر وألمانيا واغتيال **روزا لوكسمبورج وكارل ليبنخت**). ويعترف بأن الدافع الرئيسي الذي جعله يطرح قاعدته الشهيرة المعروفة «بإمكانية البطلان» أو «بإمكانية التفنيد» للتمييز بين ما هو علم

حقاً وما هو غير علم كان رغبته في الردّ على المزاعم العلمية لكل من الماركسية والتحليل النفسي وذلك بإخراجهما كلياً من دائرة العلم الحق وحظيرته. في دراسة نقدية لفلسفة العلم عند پوبر تحمل عنوان «منطق الاكتشاف العلمي أم سيكولوجية البحث العلمي» يؤكد **توماس كوهن** أن ابستمولوجيا «البارادايمات» التي يقول بها هو، أي **كوهن**، تمتاز على أبستمولوجيا «إمكانية البطلان» التي طرحها **پوبر** في أنها قادرة على إخراج الماركسية والتحليل النفسي من دائرة العلم بصورة أسرع وأكثر ضماناً وفاعلية مما هو ممكن ضمن إطار فلسفة **پوبر** وطروحاتها. وتأكيداً لكلامي سوف أحاول تحديد أبرز الخصائص العامة التي تجمع بين هذه الفلسفات الراجعة إلى واحديّة الظاهرة وحيادها والمنطلقة منها بهدف «إعادة بناء الفلسفة» من جديد، على حدّ تعبير أحد عناوين كتب **جون ديوى** الكثيرة والمشهورة. ١): عداؤها الصريح للمادية بجميع أشكالها وصورها وللتفسيرات ذات الطابع المادي للظواهر مهما كان نوعها. ٢): مثاليتها العميقة ولكن المغلّفة بقشرة رقيقة من الحياد والموضوعية والمنهجية المنطقية الصورية أحياناً والشكلانية واللغوية في أحيان أخرى. ٣): إنكارها على العلم الحديث كونه مصدر معرفتنا الجدّية بحقيقة العالم والمجتمع والإنسان وتحويل قواعده وفرضياته ومناهجه إلى أدوات ذهنية وتواضعات لغوية الخ مفيدة وفعّالة في تعاطي الذات مع بحر الظواهر ومع مسلسل التجارب التي تطرأ عليها أو تمرّ بها. الموجود هو الذات وتجاربها أما الموضوع الذي يشكّل محتوى التجربة وسندها ومصدرها فهو معلّق، في أحسن الأحوال. ٤): زعمها بأن الانطلاق من واحدية الظاهرة وحيادها يسمح

للفلسفة بأن تصبح تدريجياً «علمية» و«موضوعية» بعد أن كانت ميتافيزيقية أو هي واقعة في شراك اما ميتافيزيقا المادة أو ميتافيزيقا الروح. يعود هذا الزعم طبعاً إلى دعوى **كنط** بأن ثورته الكوبرنيكية وحدها قادرة على إفساح المجال أمام الفلسفة كي تصبح علماً وتنتهي من ماضيها الميتافيزيقي. هذه الدعوى تعني عملياً: كيف يمكننا أن نعيد صياغة المثالية وتلميعها بحيث لا تتخلّص من طابعها المعادي للعلم سابقاً فحسب، بل تكتسب شيئاً من سمات المعرفة العلمية ومظاهرها. المطلوب عند **كنط** والراجعين إليه، إذن، هو إسناد نسخة معدلة منمقة من المثالية إلى قواعد جديدة وأسس سليمة تجعلها مقبولة ومعقولة على ضوء التطورات الثورية الكبيرة التي تمّت في معسكر العلم الحديث والفلسفة المادية التي أعطاها واستند إليها في القرن التاسع عشر. ٥): استنادها الضمني إلى أونطولوجيا معيّنة للذات وأبستمولوجيتها ومنطقها. أي تأكيد أولوية الذات أونطولوجياً ومعرفياً ومنطقياً بعد تأويلها، صراحة أو ضمناً، تأويلاً مثالياً روحياً. تجريباوية **جون ديوي**، مثلاً، وتناولها للطبيعة تعيدنا بسرعة إلى **هيجل** حيث الطبيعة هي واحدة من«التجارب» التي يمرّ بها الروح المطلق على طريق تحوله من جوهر إلى ذات، مع استبدال **ديوي** للروح الهيجلي بالذوات البشرية المفردة. أي بدلاً من أن تكون الطبيعة واحدة من تجارب صيرورة الذات التاريخية الواحدة المطلقة المطلقة تغدو عند **ديوي** لا أكثر من «تجربة» الصيرورات المتعددة لعدد هائل من الذوات الجزئية والمتناهية. بدأ **ديوي** حياته الفلسفية مثالياً كلاسيكياً يؤكد أن «الوجود هو دوماً الوجود معروفاً»، أي بجعله الموجودات والأشياء كلها عناصر في الوعي الفردي. ولما انتقل إلى مواقعه البراجماتية

والأداتية نقل معه مركز الوجود من الوعي إلى الذات المُجرِّبة وتجاربها حيث لا تعتمد التجربة بأي شكل من الأشكال على موضوع ما مستقل عن التجربة وعن الذات المُجرِّبة نفسها. بعبارة أخرى ابتلع الجانب الذاتي من التجربة عند ديوي جانبها الموضوعي كلياً. ابستمولوجيا، المعطيات الحسية المباشرة (وما أكثرها في القرن العشرين) تستند بدورها إلى تصوّر ضمني معيّن للذوات الفردية التي تدرك هذه المعطيات أو تتلقاها أو تشكّل المحتوى الأول والبدئي لتجربتها لتقوم الذات بعدها بصنع عالمها وترتيبه وتنظيمه وفقاً لقواعدها الخاصة (أو قواعد اللغة التي تحكيها أو تفكر بها على حدّ زعم البعض) ووفقاً لميولها وقواها الخ... شيء شبيه يُقال أيضاً عن معطيات الوعي المباشرة كما طرحها كل من **برجسون** و**هوسرل**. هذه المثاليات المعاصرة كلها تشهد شهادة غير مباشرة وغير مقصودة على مدى استحالة الفصل بين العلم الحديث والمادية لأن كل من تبنّى المثالية وجد نفسه مضطراً إلى أن ينكر على العلم محتواه المعرفي ليحوله إلى مجرّد اختراع من اختراعات الذات الفاعلة أو محض إبداع من إبداعات الذات العارفة. كما أن كل من حمل العلم الحديث على محمل الجد معرفياً وجد نفسه مضطراً إلى تبنّي شكل من أشكال المادية، وهذا ما أسماه **لينين** بالمادية الغريزية أو شبه الغريزية لعلماء الطبيعة التي يستحيل عليهم التخلّي عنها، كعلماء حقيقيين وجدّيين، مهما كان نوع القناعات التي يحملونها في رؤوسهم عندما يذهبون إلى الكنيسة يوم الأحد. ليس صدفة أن كل الفلاسفة الذين حاولوا انتزاع العلم من المادية، كما في جوازّية **اميل بوترو** أو تواضعية **بوانكاريه** أو براجماتية **وليم جيمس**، انتهوا إلى نوع من أنواع

المثالية التي تحارب العلم والتصور العلمي للكون والعالم والإنسان بإنكار محتواه المعرفي. وإذا كان هذا النوع من المثالية يقاوم العلم بسبب ماديته فإن مثالية ارنست ماخ وآفيناريوس وأحفادهما من أمثال كارل پوبر وتوماس كوهن وبول فايرابند تمثل المثالية في العلم ذاته وفي داخله. لهذا تميّزت المثالية الجديدة بمواقف من النوع التالي: في مواجهة التاريخ في الماركسية طرحت الزمانية، كما عند برجسون الذي أعطى الأولوية الأونطولوجية والأبستمولوجية للزمانية الذاتية، ديمومة برجسون، على حساب تاريخية الصيرورات الطبيعية والحيوية والاجتماعية وزمانياتها الموضوعية المتفاوتة في إيقاعاتها وفي مواجهة الدياليكتيك الماركسي ولحظاته المتطورة طرحت من جديد هرقليطيسية محدثة قائمة على سيلان الوجود الدائم وتحوّله الكيفي والعشوائي من حال إلى حال. وفي مواجهة فكرة التقدم الماركسية طرحت العوْد الأبدي كما عند نيتشه أو النكوص الحتمي كما عند مارتن هايدجر. وفي مواجهة تجاوز ماركس لفكرة «الإنسان» بالمطلق وإحلاله محلّها مسألة الانطلاق من «البشر» الحقيقيين أو «الناس» كما هم في الواقع طرحت الفرد كمركز وعي صافٍ مغْلَق على نفسه كما عند هوسرل، أو كحزمة من الإمكانات الخالصة، كما عند هايدجر. وفي مواجهة أطروحة ماركس القائلة: الوجود المادي ـ الاجتماعي يحدّد الوعي وطبيعته، طرحت القول بأن الوجود الروحي ـ الزماني هو الذي يحدّد الوعي وطبيعته، كما عند برجسون وهايدجر معاً (مع حفظ الفوراق، طبعاً). وفي مواجهة أهمية البراكسيس المادي العيني للبشر في الماركسية طرحت أهمية «التجربة المعاشة» وأولوية «العالم المعيوش» بالمعنى الذاتي والكيفي

الخالص للعبارة. فإذا كان البراكسيس هو الذي يمتحن الأفكار والتصورات والنظريات الخ، يتبيّن بالمقابل أن «التجربة المعاشة» هي من طينة الأفكار والتصورات والنظريات التي يُفترض أن تمتحنها. وإذا كان الإنسان ماهيّة واعية متعالية في المثالية وذرة فردية منفعلة في المادية الساكنة فإن ماركس رأى فيه «البشر» الحقيقيون أو «الناس» كما هم في الواقع، أي كائنات متلقيّة منفعلة متكيّفة مفكرة واعية وفي الوقت ذاته كائنات فاعلة محوِّلة، صانعة، مندفعة مجرّبة مكافحة. وفي مواجهة حركة التطور الاجتماعي بتناقضاتها وصراعاتها كما شخّصتها الماركسية طرحت الركود النسقي لكل تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية مؤكدة توازنها الداخلي وتكامل وظائفها الحيوية وانسجام أجزائها بعضها مع البعض الآخر. لم يقتصر ردّ الفعل المثالي هذا على الفلسفة وحدها بل شمل أيضاً أبرز جهود التنظير وأهمّها في ميادين العلوم الاجتماعية والتاريخية. مثال بسيط: جعلت ثورة ماركس الكوبرنيكية تفسير منتجات الإنسان الثقافية والقانونية والسياسية الخ، تفسيراً علمياً تقريبياً وموضوعياً مسألة متاحة وممكنة بإرجاعها ـ بصور متعدّدة وطرق متنوعة ـ إلى القاعدة المادية للمجتمع الذي نشأت فيه وتطورت مع تطوره (طبعاً، أنا أبسّط هنا لأغراض الإيضاح إذْ لا يجوز إهمال تأثير الثقافات والمجتمعات المعاصرة تاريخياً والمجاورة مكانياً بالإضافة إلى الثقافات والمجتمعات السابقة زمنياً ولكن الفاعلة حضارياً). ردّت المثالية الجديدة بإعطاء الأولوية المطلقة تقريباً للقيم والمثل والأعراف والتقاليد والثقافة عموماً في تفسير تماسك المجتمع واستمرار وحدته كما عند **دوركهايم** و**ماكس فيبر**. كما أخذت تتكلم صراحة عن «الروح» الخاصة الكامنة

وراء كل ثقافة من ثقافات الإنسان المتنوعة والمولدة لها. كتاب **ماكس فيبر**«الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» هو النموذج الأعلى عن هذه الاتجاهات والنزعات ناهيك عن الثرثرة العنصرية التي انتشرت وقتها بكثرة حول «الروح الجرمانية» و«الروح الروسية» و«الروح السلافية» و«الروح الساميِّة» الخ وحول فضائل أو رذائل كل واحدة من هذه الأرواح. أي أصبحت منتجات الإنسان الثقافية والروحية من اختصاص «الجايستس فيسنشافت» (حرفياً علوم الروح) أو بعبارة أقل وطأة اقترحها الفيلسوف **ريكرت** «العلوم الثقافية» (كولتور فيسنشافتن). عندنا، روج **عبدالرحمن بدوي** لهذه «الروحية العنصرية» في عدد من مقدمات كتبه الكثيرة. دعني أذكر، بهذه المناسبة، محاولة **وليم ديلتاي** التي لم تكتمل في الرد على التصور المادي للتاريخ بتصوّر مثالي أرقى فلسفياً كان يفترض أن يأخذ شكل مشروع ضخم عنوانه «نقد العقل التاريخي» على غرار «نقد العقل المحض»، حيث يطرح **ديلتاي** نقده للعقل العلمي ـ المادي، أي للتفسير الذي يقدمه هذا العقل للتاريخ وظواهره وحركته. في الواقع وصل الابتذال لدى بعض علماء «الأرواح» من هؤلاء درجة لا تُصدَّق خاصة بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى. على سبيل المثال، ألقى **هنري برجسون** ـ بصفته رئيساً لأكاديمية العلوم المعنوية والسياسية الفرنسية ـ كلمة بعد اندلاع الحرب بشهور تحمل عنواناً يفسر نفسه بنفسه «معنى الحرب: الحياة في صراعها مع المادة». فحوى كلمة برجسون: الجانب الألماني في الحرب يمثل المادية والميكانيكية وما شابهها من شرور في حين يمثل الجانب الفرنسي حيوية الحياة وديناميكية الروح

اللطيف وما شابهها من فضائل وميزات. في ألمانيا طرح **ماكس فيبر** التحليل نفسه معكوساً لصالح الروح الجرمانية هذه المرة لأنه كان هو أيضاً من كبار مؤيدي الحرب ومن أقوى دعاة بناء الامبراطورية الألمانية على غرار الامبراطورية البريطانية. في الواقع، بزَّ **ماكس شيلَر برجسون** روحانية وفلسفة حيوية ومعارضة للميكانيكية بنشره كتاباً بعنوان «عبقرية الحرب وعبقرية الحرب الألمانية» أضفى فيه على المجازر الجارية على جبهات القتال خصائص ميتافيزيقية عليا ستؤدي، حسب تشخيصه، إلى انبعاث الروح الجرمانية من جديد مما سيوصل بدوره إلى الذات الإلهية بذاتها وليس غيرها. قارن، الآن، إسفاف هذه الأيديولوجيا الحيوية الاعتذارية وسخف هذه العلوم الروحية التسويغية بموقف فيلسوف عقلاني حقيقي مثل **برتراند رسل** الذي فضّل دخول السجن على الامتثال إلى أمر منع معارضة الحرب ومقاومتها علناً (نشر هو أيضاً كتاباً عن الحرب لكنه لم يكن كغيره من تلك الكتب). ردٌّ شبيه على الماركسية جاء وتحوُّلٌ مماثل حدث في ميدان الانتروبولوجيا. أعني الانتقال الذي تمّ من النهج المادي ـ التطوري الذي استخدمه كل من **مورجان وتايلور** في دراسة المادة الانثروبولوجية وتفسير ظواهرها إلى النهج الثقافي ـ السكوني ـ الوظيفي المسيطر حالياً. وربما كان أهمّ اسم في عملية الانتقال هذه هو العالم الأنثروبولوجي الألماني ـ الأمريكي **فرانز بوواس** المتأثّر إلى أبعد الحدود بالنيو ـ كنطية المزدهرة في الربع الأخير من القرن الماضي. النهج المثالي الجديد يؤكد أن عملية نشوء وتطور ثقافة أية جماعة بشرية، بقيمها وتعاليمها ومعتقداتها المميزة، هي عملية فريدة دوماً ومحكومة بقوانينها الخاصة (قوانين الروح) بمعزل

عن الحياة المادية لتلك الجماعة. لذلك يصبح كل كلام عن درجة تلاؤم ثقافة جماعة بشرية ما مع طبيعة حياتها الانتاجية أو عن مقدار انسجام قيمها وأعرافها مع نوعية بيئتها الطبيعية، مثلاً، من باب الاختزال التبسيطي والتأمّل اللاعلمي. الظواهر الثقافية لا عمق لها إلا عمق الروح التي أبدعتها ولا قاعدة لها إلا قاعدة الروح التي لا توجد وتستمر دون الارتكاز إليها، أي لا علم جدّي بالأفعال إلا بعلم الروح المبدعة لها. بعبارة أخرى، وراء وظيفية **دوركهايم** و**رادكليف ـ براون** و**تالكوت بارسونز** تكمن نظرة مثالية إلى كل الجماعات البشرية المختلفة وثقافاتها المتنوعة تتعامل مع كل واحدة منها على أنها نسق موحّد من المعنى مغْلَق على نفسه معرفياً وروحياً ومعنوياً وميتافيزيقياً، حيث يقوم كل جزء من أجزاء النسق بوظيفة معيّنة تتكامل مع وظائف الأجزاء الأخرى بما يضمن إعادة إنتاج النسق واستمراره على حاله، يبقى ما بقيت الروح المكوّنة له فاعلة ومستمرة عبر الزمن. الثقافات التي يتناولها عالم الانثروبولوجيا بالوصف والتصنيف تشبه باراديمات **توماس كوهن** وأبستيمات **ميشيل فوكو** من حيث كونها هي أيضاً غير قابلة للمقارنة بعضها مع البعض الآخر ـ أي لا يجوز أبداً القول أن هذه الثقافة أكثر تقدماً أو أعظم رقياً من تلك ـ لأن الأرواح وإبداعاتها لا تقبل المقارنة التي تدّعي الموضوعية الواقعية أو التقييمات التي تزعم العلمية المادية. ميل هذه السوسيولوجيات إلى المحافظة وتأكيدها أهمية التوازن الاجتماعي الداخلي ودور الانسجام الوظيفي واضح ومعروف. من هنا عجزها البنيوي المزمن عن تقديم أي تفسير علمي جدّي لعمليات نشوء التشكيلات الاجتماعية وتكونّها وإعادة إنتاجها لنفسها وتحوّلها إلى غير ما كانت عليه وبدأت به.

مثل هذا التفسير يتطلّب أدوات نظرية قادرة على تناول التشكيلة ليس من مواقع النسق والبنية والوظيفة فحسب، بل من مواقع التاريخ والتطور والفعل البشري أيضاً وفي الوقت ذاته، وهذا هو تماماً ما تفتقر إليه السوسيولوجيات المذكورة كلها بنية ومنهجاً. فعلى الرغم من أن سوسيولوجيا **تالكوت بارسونز** تظهر بمظهر من ينطلق من مقدمة أولية هي فعل الأفراد في المجتمع بصفتهم ذوات واعية هادفة مفردة فإن التدقيق قليلاً بالنتائج المترتّبة على منهجها وتحليلاتها وفرضياتها الصامتة والصريحة سوف يبيّن لنا أن العكس تماماً هو الصحيح. كلما تعرفنا أكثر فأكثر على وظيفية **بارسونز** ونسقيته نكتشف مَيْلاً متزايد القوة والعمق باتجاه اختصار دور الذوات الفاعلة في صنع الحياة الاجتماعية وتحويلها لصالح الطغيان المتعاظم للنسق الاجتماعي ذاته، أي لصالح التوازن والهدوء والقيام بالوظائف والأدوار بالرتابة المعهودة. الذوات الفاعلة تفقد فاعليتها لتتحول تدريجياً إلى نتاجات منفعلة لا أكثر للنسق بعد أن تكون قد استبطنت قيمه الجوهرية وانتظمت في مؤسساته الأساسية واستوعبت معاييره ومتطلباته الكبرى والصغرى. أي بالنتيجة نصل مع **بارسونز** إلى النقطة ذاتها التي انطلق منها **دوركهايم** صراحة ومنذ البداية. شعاع التأثير يتجه بصورة طاغية من النسق الاجتماعي إلى الأفراد وعليهم دون أي اهتمام جدي أو تفسير علمي لكيف يقوم هؤلاء الأفراد، كذوات فاعلة، بتكوين مجتمعهم أيضاً وإعادة إنتاجه وتحويله. من نافل القول إن الاهتمام بالذوات الفاعلة بصفتها الجماعية وليس الفردية فحسب، معدومٌ نهائياً. بطبيعة الحال هذه هي المهمة التي تتصدّى لها الماركسية بمنهجها الجدلي، أي تناول التشكيلة الاجتماعية ككل وفي وقت واحد

من الجانب النسقي ـ الوظيفي ـ البنيوي كما من الجانب النشوئي ـ التحويلي ـ الذاتي الفاعل. لهذا يظهر التفوّق العلمي للماركسية، أكثر ما يظهر، في مقدرتها على التفسير الناجع والفعّال للتحوّلات التاريخية الكبرى التي تطرأ على المجتمعات البشرية والتي تمرّ بمراحلها التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية وذلك بإحالتها على البنى التحتية وربطها بأنماط الحياة الانتاجية مؤكدة أولوية الأخيرة نشوئياً وسببياً. بالمقارنة كم تبدو بائسة ومضادة للعلم كل تلك التفسيرات للتاريخ الاجتماعي وتحوّلاته وكل تلك التعليلات المثالية لبنية أي واقع اجتماعي قائم في لحظة من لحظات زمانه التي ليس عندها ما تقدمه سوى اللجوء إلى ميتافيزيقا الروح الإنسانية أو خصائص الذات القومية أو صفات السلالة العرقية أو سيكولوجيا النفس الإنسانية أو فيزيولوجيا الطبيعة البشرية (لم يطرأ أي تبدّل فيزيولوجي نوعي يذكر على الجنس البشري منذ نشوء الاجتماع الإنساني بالمعنى الدقيق للعبارة). مرة ثانية يدعوني الإنصاف الموضوعي لأن أؤكد أن قوة الماركسية هذه ليست من صنع ماركس وحده على طريقة ما اعتدنا عليه في الطروحات الماركسية العربية التي تكتفي في معظم الوقت برفع شعار أهمية «السياق التاريخي» ودور «الخلفية الفكرية» الخ دون أن تولي أي اهتمام جدّي لتفاصيل ذلك السياق أو للتعرّف على دقائق تلك الخلفية. من يهتم بالخلفية الفكرية حقاً لا يحق له أن يجهل: على سبيل المثال، أن عالم الاقتصاد جيمس ستيوارت طرح تصوّراً تطوّرياً للتاريخ قسمّه إلى مرحلة رعوية ومرحلة زراعية ومرحلة تجارية حديثة مؤكداً أن لكل مرحلة من هذه المراحل تنظيمها الاجتماعي المتميّز وبناها الانتاجية المناسبة وقيمها الملائمة

الخ. كذلك الأمر بالنسبة لتفسير **ستيوارت** المادي لعملية الانتقال من مرحلة تاريخية ـ اجتماعية إلى أخرى وفقاً لقانون ضغط عدد السكان المتزايد على الموارد المتوفرة للجماعات البشرية المعنية، وبخاصة الموارد الغذائية. من يهتم بالسياق التاريخي حقاً لا يجوز أن ينسى بأن**مورجان** كان الانثروبولوجي الوحيد تقريباً في القرن التاسع عشر الذي اهتم بظاهرة تحول نسق اجتماعي ما إلى نسق من نوع آخر وحاول تحديد الأسباب المؤدية إلى انحلال الأنساق واندثارها أو تحوّلها إلى طور من نوع جديد. كذلك الأمر بالنسبة لإشارته الواضحة والمحدّدة إلى عملية نضج التناقضات الداخلية في النسق الاجتماعي وعدّه لها المحرّك الأساسي الذي يدفع به إلى الانحلال أو الانتقال إلى الطور الجديد. إن علامة الانحلال والتحوّل التي لا تخطىء عند **مورجان** ووفقاً لتحليلاته هي دخول كل من نظام الانتاج وتقنياته، نظام القرابة وشبكاته، نظام الملكية وتبعاته، نظام القيادة السياسية وممارساته في تناقضات، تتزايد حدة، مع بعضها البعض.

قيصر: في السابق نعتَّ «مذهب الظواهر» بالهزال لكنه برهن عن مقدرة هائلة على النمو والتطور بعد الانطلاقة الأولى من شعار الرجوع إلى **كنط**. قدّم إنتاجاً فلسفياً ثرياً جداً ومتنوعاً ومؤثّراً كثيراً في القرن العشرين. يكفي أن نذكر اسم **ادمون هوسرل** والاتجاهات الفلسفية العديدة التي تفرّعت عن إسهاماته وأعماله حتى تتضح هذه الحقيقة. شيء شبيه يمكن أن يقال عن الظاهراتية، على الرغم من نقدك السابق لها، في الفلسفة الانكلوسكسونية المعاصرة.

عظم: قصدتُ الهزال الاونطولوجي العام للشق الإنكليزي ـ الأمريكي من الظواهرية (أي الظاهراتية) حيث ظواهر ولا شيء يظهر، مثلاً، والهزال الوجودي للشق الألماني الهوسرلي منها (أي الفينومينولوجيا) الناجم عن وضع الوجود الواقعي ضمن قوسين وتعليقه لصالح التركيز مجدّداً على الذات المتعالية ومعطيات وعيها. طبعاً، لم أقصد أبداً (ولا يمكن أن أقصد) القول أن **هوسرل** هزيل كفيلسوف ومفكر أو ما شابه ذلك. هذا كلام سخيف وغير مسؤول.

قيصر: جيد. كلّنا يعرف أن **هوسرل** جاء إلى الفلسفة من خلفية علمية صارمة، وان كتابه الأول حمل عنوان «فلسفة الحساب» وأن هاجسه المسيطر كان مشكلة علمية الفلسفة وانه صاحب شعار ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها...

عظم: من يشك في هذه الوقائع؟ المشكلة ليست هنا. هوسرل يريد للفلسفة أن تكون علمية وموضوعية وصاحبة منهج وصفي محايد ومتحررة كلياً من الافتراضات المسبقة في انطلاقتها الخ، وهذا تماماً ما تزعمه الفينومينولوجيا لنفسها أو تدّعي أنها تسعى إلى تحقيقه تدريجياً وتراكمياً. لكن عندما أدقق هذه المزاعم وأفحصها ماذا أجد؟ عودة حاسمة إلى أولوية ميتافيزيقيا الذات وأبستمولوجيتها ومنطقها بدلاً من العودة إلى الأشياء ذاتها وبدلاً مما وعدونا به من التزام بالحياد والموضوعية والمنطلق المتحرر من كل افتراض مسبق. أي أجد المثالية وهي تحاول تجديد نفسها مستعينة بأوصاف وصفات تخصّ عادة العلم والمعرفة العلمية ومستعارة منها.

قيصر: أنت ذكرت أن الظاهرة هي نوع من «الحياد الإيجابي» بين المادية والمثالية، ما الاعتراض على الحياد الفلسفي أو الفينومينولوجي، إذن؟

عظم: لابأس، لنستمر قليلاً في تدقيق طبيعة هذا الحياد. بعد أن يضع **هوسرل** الوجود المستقل عن الوعي داخل قوسين ويهمله أو يعلّقه ماذا يبقى لديه؟ البقية الباقية هي ثلاثة عناصر على **هوسرل** أن يبني صرح فلسفته الفينومينولوجية بها وانطلاقاً منها واستناداً إليها، أي: الوعي والظواهر والأفكار، وكلها كائنات غير مادية، فأين الحياد إذن بين المادية والمثالية؟ في نظري، بعد أن يفرغ الدارس من مراجعة فينومينولوجيا **هوسرل** والتمعّن في طروحاتها ومقدّماتها لا بدّ أن يصل إلى نتيجتين على أقل تعديل: ١): ان الحياد الفينومينولوجي المزعوم ليس إلاّ رفض **هوسرل** وأتباعه للمادية من ناحية أولى وللمثالية الموضوعية من ناحية ثانية لصالح مثالية ذاتية تميل في بعض الأحيان إلى تأكيد أولوية الذات الفردية وتميل في أحيان أخرى إلى تأكيد أولوية الذات الكلية. ٢): إن العنصر الحاسم في حياة البشر وتاريخهم هو الروح ولكن ليس بتصوّرها الهيجلي، بالتأكيد.

قيصر: اختزلت **هوسرل** إلى **كنط** أو جعلته كنطياً!

عظم: هو لا يخفي انحداره من الثورة الكوبرنيكية إياها. علاوة على ذلك، تطرح الفينومينولوجيا نفسها ضمناً على أنها نوع من الثورة الكوبرنيكية الثالثة في الفلسفة ضد المادية والمادية التاريخية تحديداً وضدّ المثالية الموضوعية والمثالية التاريخية

تحديداً أيضاً. في الواقع، أعتقد أن بعض جوانب مثالية هوسرل متخلفة عن كنط نفسه، مثلاً إحيائه لتعاليم على شاكلة: الحدس الديكارتي، نظرية الأفكار الفطرية ـ القبلية، البحث عن اليقين المعرفي داخل الذات والوعي فقط الخ. ولإيضاح ما أعنيه دعنا نسترجع بعض أهمّ وأشهر طروحات هوسرل وتعاليمه. يؤكد في كتابه المبكر «أفكار» أن العقل الإنساني يحمل بطبيعته مجموعة من الأفكار الكلية القبلية ـ الزمان، المكان، الطبيعة، النفس، العدالة، المجتمع الخ ـ التي يمكن تعريتها بواسطة المنهج الفينومينولوجي المقترح بعزلها عما يخالطها من الظواهر التي تندرج تحتها وبالتالي إدراك ماهية كل واحدة منها بالحدس القبلي المباشر. في الواقع، رأي هوسرل هو أن كل علم من العلوم المتخصصة يفترض واحدة من هذه الأفكار الكلية ويستخدمها ضمناً، أي دون أن يعرف ذلك بالضرورة أو يعيه. العلوم الطبيعية، مثلاً، تفترض قبلياً فكرة الطبيعة وتستخدمها ولا يمكن أن تقوم لها قائمة دونها. كذلك الأمر بالنسبة لعلاقة فكرة النفس بعلم النفس وفكرة المجتمع بالنسبة إلى علم الاجتماع الخ. وظيفة الفلسفة تتحدد، كما هو متوقع، بدراسة هذه الأفكار القبلية وبحث العلاقات بينها مما يسمح لها، بالتالي، بربط العلوم المتخصصة بعضها بالبعض الآخر. الآن، أين نحن من الكنطية؟ نحن في حضرة الكليات الأفلاطونية مزروعة في الذات البشرية، أي نحن في حضرة المثالية الأفلاطونية مجرّدة من واقعيتها المشهورة ومصحوبة بإصرارها المعروف أن العلم الحق لا يكون إلا بالكليّات، أما العلوم التي تدرس الجزئيات، الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا الخ، فلا تعطينا إلاّ ظناً ورأياً لا أكثر! في الحقيقة يذهب

هوسرل إلى أبعد من ذلك حين يَعِد أن الوصول إلى حدس ماهيّة الأفكار القبلية بنقائها الأول وصفائها الأصلي لا يتطلّب التخلّص التدريجي والمتتابع من كل الشوائب العالقة بها والتشويهات الداخلة عليها والإضافات العرضيّة الحاجبة لها فحسب، بل يتطلّب أيضاً التخلّص من مزاعم العلم الحديث بأنه يكشف لنا الحقيقة ويبيّن لنا طبيعة الواقع. أي مرة أخرى نحن أمام الهجوم المثالي المتنامي على التفسير العلمي - المادي للطبيعة والإنسان. فكما أن العقل النظري عند برجسون يضع حاجزاً بيننا وبين المعطيات المباشرة للوعي ويشوهها فإن العلم عند هوسرل يقوم بالدور ذاته فيما يتعلق بحَدْسِنا القبلي لماهية الأفكار الكلية الصافية. عند هوسرل يبدو أن شعار العودة إلى الأشياء ذاتها تقمَّص شكل اللاعودة إلّا إلى أفكار الذات المسبقة وإلى الظواهر المتكشفة لوعيها. أما كنطية هوسرل فتظهر في الدور الذي يعطيه للأفكار الكليّة في بناء عالم الظواهر وهو يشبه الوظيفة التي تقوم بها المقولات عند كنط. بإمكاني تلخيص الصورة العامة التي رسى عليها هوسرل على النحو التالي: الأشياء المادية العادية التي نعرفها جميعاً ونتعامل معها على الدوام ليست إلّا «موضوعات ظواهرية» قام الوعي ببنائها وتركيبها وتنظيمها وفقاً لواحدة أو أخرى من أفكاره القبلية إياها. أي أننا نبدأ بسيلان تيار الظواهر المعطاة للوعي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً لنصنع منها الأشياء أو نفصّلها تفصيلاً وفقاً لمقاييس ومعايير قائمة في الذات الواعية بصورة مسبقة. بلغة الأفلاطونية الكلاسيكية تغدو الأشياء الظواهرية هي الجزئيات التي تندرج تحت كلياتها المناسبة مع فارق غير بسيط أبداً هو أن كل شيء يكون قد انحلّ عند هوسرل إلى وعي الذوات اللامادية ومعطياته

غير الموضوعية. من هذه الناحية الفكرة الأساسية في الفينومينولوجيا ليست بالجدّة والأهمية التي يحب أن يدّعيها أصحاب المذهب وأتباعه. بناء العالم عند **هوسرل** يتمّ بطريقة مشابهة لتلك التي ينبني فيها العالم أيضاً من تيار الوعي عند **وليم جيمس** أو من الدفق الكيفي للديمومة عند **برجسون** أو من المعطيات الحسية عند **برتراند رسل**، وكتاب **أرنست ماخ** «تحليل الإحساسات» شاهد آخر على صحة ما أقول (مع حفظ الفوارق بالنسبة لتفاصيل عملية البناء عند كل واحد من هؤلاء الفلاسفة). عند **هوسرل**، طالما أننا بدأنا بوضع الوجود أو الواقع أو ما شابه ذلك داخل قوسين وعلّقناه لا فارق في أن يكون مصدر تيار الظواهر وسببه هو العالم الخارجي كما يقول العلم مثلاً، أو الشيء كما هو في ذاته كما يقول **كنط**، أو الطاقة الإبداعية للوعي ذاته كما يقول **ستيرنر** (ونيتشه في بعض لمعاته) أو العقل الإلهي كما يقول **باركلي**، أو الشيطان الخبيث الماكر كما يفترض **ديكارت** في التأمّل الأول، أو الأحلام وخداع النفس كما يذكر **ديكارت** أيضاً في التأمل ذاته. طبعاً **هوسرل** غير قادر على الاستنجاد بالله لإخراج الذات الواعية من الدائرة المسحورة التي سجنتها فيها المثالية المعاصرة لأن نيتشه كان قد أعلن موته منذ فترة قريبة. الآن ألا يحق لي أن أسأل أين موضوعية الفينومينولوجيا وحيادها وعلميتها ويقينيتها المزعومة ومنطلقها المتحرر من الافتراضات المسبقة وعودتها إلى الأشياء ذاتها؟.

قيصر: لكن ألا تعتقد أن تأكيد **هوسرل** قصدية الوعي وإصراره عليها يمكن أن يعطي الفينومينولوجيا أساساً موضوعياً ما؟ على أقل تعديل، هذا ما يدّعيه أصحاب المذهب لأنفسهم حين

يميزون بدقة، كما هو معروف، بين أي فعل من أفعال الوعي، مثل الإحساس أو الرغبة أو التفكير أو الحكم أو الانفعال الخ، وبين موضوع ذلك الفعل ومحتواه.

عظم: قليلاً من التدقيق في ما يعنيه **هوسرل** «بالموضوع» هنا سوف يبيّن لنا أن موضوع فعل الوعي هو أيضاً ذو طبيعة عقلية أو ذهنية أو روحية، أي أنه من طينة الوعي ذاته. طالما أن الفينومينولوجي الهوسرلي لا يهمّه ما إذا كان موضوع فعل الوعي موجوداً وجوداً خارجياً مستقلاً أم لا، فليس أمامنا إلّا الإقرار بالاستنتاج أعلاه حول الطبيعة المثالية للموضوع عنده. في الواقع، استعار **هوسرل** هذا التمييز من الفلسفة الوسيطة عبر **برنتانو** ومعروف أن بعض الاسكولائيين ميزوا بين: (أ) فعل الوعي (ب) موضوع ذلك الفعل أي غرضه (جـ) الموضوع المستقل الذي قد يقابل ذلك الغرض في الواقع. لكن طالما أن الفينومينولوجيا تضع الموضوع بمعناه الثالث ضمن قوسين وتعلّقه لا يبقى لديها سوى الوعي وغرضه بالمعنى الثاني من أجل بناء العالم وتفسيره. صحيح أن فعل الوعي ينصبّ دوماً على موضوع ما هو غرضه لكن صحيح أيضاً أن الموضوع إياه يبقى عند **هوسرل** من طبيعة الوعي ذاته. أو بعبارة أخرى، الذات والموضوع هما معاً من طينة الوعي وهيولاه. هذه هي النتيجة المترتّبة ضمناً على قصدية **هوسرل** وقد أقرّها **مارتن هايدجر** صراحة في مقالته «نهاية الفلسفة ومهمة التفكير» حين بيّن أن المهم في دعوة **هوسرل** الفلسفة للرجوع «إلى الأشياء ذاتها» هو «الذات» وليس «الأشياء». أي إذا كان لهذه الرجعة أن تكون جدية عليها أن تتناول «الأشياء» على حقيقتها الأصلية والأولى، أي بما هي

ذوات أو بما هي من قبيل الذوات وليس بما هي أشياء مادية جامدة وميتة. مرة ثانية، ما زلنا أسيري الدائرة المسحورة ووعيها الشقي وجحيمها القابع وراء باب **سارتر** الموصد. ليس صدفة، إذن، أن تميل الفلسفة المثالية بعد **هوسرل** بصورة متزايدة ومتسارعة نحو التكريس الأونطولوجي للعدم والعبث واللامعنى والغثيان والقلق والمزاج والتعسّف والصمت والصوفية والسأم من تكاليف الحياة والضجر من العالم.

نيصر: سارتر تلميذ **هوسرل** لا شك ولكن اتجاه..

عظم: أقصد المعلم الأول في هذا الميدان وهذا الاتجاه.

نيصر: مارتن هايدجر.

عظم: طبعاً. لكن قبل أن أترك **هوسرل** والفينومينولوجيا دعني أسجّل الاستنتاج التالي: حياد الفينومينولوجيا هو حياد الروح في دراسة أفعالها ومحتويات تلك الأفعال وليس حياداً بين المثالية والمادية. علمية الفينومينولوجيا هي علمية التمييز بين الأفكار القبلية للروح وظواهرها الخ، ووصف كل واحدة منها وصفاً دقيقاً وليس لها علاقة بأي معنى يمكن أن نتعرف عليه للعلم والعلمية. موضوعية الفينومينولوجيا هي موضوعية ما تتفق عليه الذوات فيما بينها بالنسبة للظواهر المتبدية لها وليس لها أية علاقة بموضوعية الموضوعات المستقلة عن الذوات ووعيها. دعوة الفينومينولوجيا الفلاسفة للعودة إلى الأشياء ذاتها هي دعوة

للعودة إلى «أشياء» الوعي وموضوعات الروح وأغراض الذات فقط لا غير. التحرر الفينومينولوجي من الافتراضات المسبقة لا يعني سوى التحرر من افتراض وجود أي شيء غير الذات الواعية ومحتويات وعيها. لذلك أقول: تكمن أهمية **هايدجر** في أنه لم يقطع نهائياً مع مزاعم الحياد والموضوعية والعلمية الخ فحسب، بل رفضها كلياً واحتقرها تماماً حين أقدم على تشييد نسقه الفلسفي وتقديم تأويله الوجودي للفينومينولوجيا ومنهجها. في الواقع دفع **هايدجر** هذا النوع من الفلسفة إلى نتائجها المنطقية القصوى، أو هو كشف بصراحة ممتازة عن النتائج المترتبة ضمناً على فلسفة الدائرة المسحورة وعن العواقب التي لا بدّ أن تؤدي إليها ميتافيزيقا أولوية الذات المفردة وأبستمولوجيتها ومنطقها.

نيصر: تقصد القلق والعبث.. إلى آخر اللائحة المعروفة في الأدبيات الوجودية! لكن ألا ترى أن الحياة الحديثة عموماً مليئة بهذه الأحوال، بل مشبعة بها، الوجودية تعبير دقيق عنها؟.

عظم: لا أنكر للحظة واحدة أن الحياة الحديثة وكذلك شبه الحديثة والحديثة تلفيقاً أضحت مشبعة كلها بهذه الأحوال والتجارب وإلى درجة لا تطاق، لكن وجودية **هايدجر**، مثلاً، بدلاً من أن تعبّر عن هذه الأحوال كوقائع لا مكابرة في حقيقتها وقوتها وتأثيرها في الحياة الحديثة والمعاصرة، تقوم بتكريسهاأونطولوجيا بعدِّها ملازمة للوجود بالمطلق ومكوِّنة «للشرط الإنساني» على العموم والدوام. إنّ أفضل طريق فلسفية ـ أيديولوجية وأقصرها إلى تكريس ما لا يُطاق وإدامته والدفاع عنه مواربة هي بجعله

واحداً من المطلقات الميتافيزيقية التي لا حول ولا قوة للبشر أمامها ومعها. ما يسمّى عادة «بالشرط الإنساني» في الوجودية تحول بالتأكيد إلى مطلق من هذه المطلقات.

قيصر: لماذا تحب مسرح سارتر إذن؟

عظم: لأني أستقبله وأتذوقه وأفكر فيه عينياً، أي في سياق شروط الحياة الحديثة وخصائصها وطبيعة المعاناة التي تفرضها فردياً وجماعياً وسياسياً والخيارات التي تتطلّبها الخ، وليس لأنها تكشف لي شيئاً عن الشرط الإنساني بالمطلق أو عن طبيعة العدم والوجود على العموم. في رأيي تأويل مسرح سارتر ميتافيزيقياً على النحو المذكور يُضعفه ويُفقده الكثير من راهنيّته ونفاذه المعاصر. كل واحدٍ منّا شعر في يوم من الأيام أن الآخرين هم الجحيم بذاته، وكل واحدٍ منّا وقف في لحظة من لحظاته أمام عبثية الباب الموصد ولا جدوى الحائط. وفي حياتنا اليومية من العبثية والتعسّف ودواعي الدوار والغثيان والقرف من العالم الخ بما لا يحيجنا أبداً إلى تحويل المصائب إلى ضرورات أزلية بجعل أحوالها وتجاربها ملازمة للشرط الإنساني ومساوية له.

قيصر: لنرجع إلى المعلم الأول. ذكرت أنه قطع مع قيم الموضوعية والعلمية والحياد الخ واحتقرها حين أقدم على تشييد نسقه الفلسفي. أنت تعرف أن الفلاسفة الوجوديين يسخرون من الأنساق الفلسفية ويهاجمونها بعنف وينكرون أي إيحاء بأنهم يقومون هم ببناء فلسفة بالمعنى التقليدي أو بتشييد أي نسق

فلسفي يضاف إلى متحف الأنساق السابقة وما إليه. في الحقيقة، هايدجر يدعي صراحة أنه لم يبنِ نسقاً فلسفياً ولم يطرح أية تعاليم ولم يحدّد أي موقف فلسفي، بمعنى آخر دعى هو أيضاً إلى نهاية الفلسفة وله مقالة متأخرة تحمل عنوان «نهاية الفلسفة ومهمة التفكير» كما ذكرتَ.

عظم: لديّ ثلاث ملاحظات: ١): طالما أن الفينومينولوجيا، كما عند **هايدجر** وغيره، مصرّة على وضع الوجود والواقع ضمن قوسين وتعليقهما لا بدّ لقيم مثل الحقيقة والموضوعية العلمية والحياد والتحقّق والصدق الخ من أن تسقط وتفقد معناها وأهميتها كلياً. طالما أن الفيلسوف الفينومينولوجي غير قادر على بناء العالم سوى من الذات وأحوالها وأفكارها وظواهرها ليس أمامه إلّا إعادة تعريف معنى الحقيقة والموضوعية الخ تعريفاً جديداً على أساس مقدماته الأولية، أي الذات وأحوالها وظواهرها. في الواقع، لم يتأخر الفينومينولوجيون بعد **هوسرل**، على مختلف نزعاتهم وميولهم، عن دفع مقدماتهم الفلسفية إلى نتائجها المنطقية حيث عدّوا، ضمناً أو صراحة، قيماً مثل الحقيقة والموضوعية والعلمية الخ لا أكثر من تموْضعات أخرجتها الذات البشرية من ذاتها وأسقطتها على بحر الظواهر وشيّأتها لأغراض عملية تتعلّق بمتطلبات الملاحة في البحر إياه. إنها نسخة معدّلة قليلاً عن نظرية نيتشه القائلة بأن هذه القيم كلها ليست إلّا أدوات تصطنعها «إرادة القوة» لتخدم مسيرتها بها. بشكل عام لا يخرج **هايدجر** عن هذا الخط. لهذا قلت أنه احتقر تلك القيم كلها، والآن أضيف أن جزءاً هاماً من جهده الفلسفي انصبّ على إعادة تعريفها وشرحها بما يتفق مع

مقدمات وجوديّته ومنطلقات تأويله للفينومينولوجيا. ٢): بالنسبة لمقالته المتأخرة عن نهاية الفلسفة إنها امتداد لدعوته في «الوجود والزمان»إلى تحطيم الفلسفة الغربية، أو الميتافيزيقيا الغربية على حدّ تعبيره الدقيق، ابتداء من سقراط وحتى يومنا هذا بما في ذلك العلم الحديث وتطبيقاته التكنولوجية لأنه الابن الشرعي لتلك الميتافيزيقا وشرورها. مقولة نهاية الفلسفة عنده تحمل معارضة لـ **هيجل** وماركس. عند **هيجل** تأتي نهاية الفلسفة نتيجة دراسة جدلية للتعاليم الأساسية التي ينطوي عليها تاريخ الفلسفة من ناحية والتاريخ العالمي من ناحية ثانية. انها مشروع للحاضر والمستقبل بناء على إنجازات الماضي. في حين يرى **هايدجر** أن نهاية الفلسفة لن تحلّ إلاّ بعد تدمير تاريخ الفلسفة الغربية إياه، بمعنى محدّد عنده للكلمة، تحضيراً للعودة إلى الأصل الأول والينبوع الصافي «للحقيقة الفلسفية». انها مشروع إرجاعي لا مستقبل له إلاّ بعد محو أخطاء الماضي البليغة وما أورثته من خطايا للحاضر والمعاصر. ٣): إن زعم هايدجر بأنه لم ينشيء نسقاً فلسفياً يحمل تعاليم محددة وموقفاً فلسفياً معيّناً، هو زعم لا أكثر. لا توجد مسألة مهمة واحدة من مسائل تاريخ الفلسفة الكبرى إلاّ وتناولها **هايدجر** بالبحث والمناقشة والتعليق والنقد وإعادة الطرح والتفسير من جديد، وكأي فيلسوف كبير آخر. فيما يلي لائحة موجزة ببعض أهمّ المسائل الفلسفية التي عالجها في مؤلفاته وبخاصة في «الوجود والزمان»: الوجود، العدم، الإنسان، اللغة، المقولات، الحقيقة، الزمان، المكان، المادة، السببية، الغائية، العلم، الحياة، الموت، الحرية، التقدم، التاريخ، الحضارة. هل نحتاج إلى أكثر من ذلك حتى نقول عن مفكر ما إنه صاحب نسق فلسفي متكامل؟ رأيي

المدروس هو أن **هايدجر** صبّ جهده الفكري كله، بخاصة في «الوجود والزمان»، على إفراغ هذه المفاهيم والمشكلات كلها من المعاني العلمية أو الطبيعية أو المادية أو العقلانية أو الكمية ـ الرياضية التي اكتسبتها تدريجياً، تراكماً وتعديلاً وتقدماً، منذ عصر النهضة وحتى يومنا هذا. هدفه من ذلك مزدوج: (أ) ارجاعها إلى معانيها الكيفيّة القديمة السابقة على العلم الحديث والعقلانية ـ الكمية الحديثة والمادية الحديثة وتأكيد أولوية هذه المعاني العتيقة وأسبقيتها على كل ما تلاها من تطورات ثورية هدامة ـ بناءة منذ عصر النهضة. (ب) إعادة شحنها بمعان دينية ـ تصوّفية معدّلة مستمدة عملياً من جوانب مختارة من تراث العصور الوسطى ومؤسسة استناداً إلى مرجعية تأويل معيّن لمعنى التجربة الفلسفية اليونانية المبكرة، أي السابقة على **سقراط**.

نيصر: هل هو لاهوتي أم فيلسوف، وفقاً لأطروحتك؟

عظم: لاهوتي وفيلسوف معاً، وهذا ليس بغريب على تاريخ الفلسفة، لكنه اللاهوت المتفلسف لمرحلة ما بعد موت الله وغيابه، وهذا ليس بغريب أيضاً على المثالية الأوروبية ـ الأمريكية في القرن العشرين. مشروع **هايدجر** يؤكد إدراكه الواضح أنه لا حياة لهذه المثالية إلّا بتخلّيها عن مزاعم وادعاءات تقليد حياد العلم وموضوعيته ويقينيته الخ، وبعودتها الصريحة إلى المنابع الدينية الأولى لكل مثالية والتحامها بها. موقف **هايدجر** من هذه المسألة واضح وصريح وجذري، لا لبس فيه ولا يقبل المساومة. من هنا أهميته، إنه لا يخادع في

هذه القضية. فإذا تطلّبت هذه العودة الدعوة إلى إدانة التقليد العقلاني الكيفي ـ التصنيفي في تاريخ الفلسفة الممتد من سقراط إلى توما الأكويني مروراً بـ ابن رشد فهو لها. وإذا تطلبت رفض التقليد العقلاني الكمّي التجريبي الحديث الممتد تراكماً من عصر النهضة حتى يومنا هذا فهو لها أيضاً. هذا هو جوهر الرسالة التي تحملها فلسفة هايدجر. ولتنفيذ مشروعه بصورة تجعله قابلاً للحياة والتصديق والتأثير في القرن العشرين شيَّدَ نسقاً لاهوتياً ـ فلسفياً متكاملاً ومعقداً غنياً بالإيحاءات والأفكار واللمعات والاجتهادات والإبداعات الخ، ومدعماً بجهاز متماسك من المصطلحات والتحليلات والقراءات والحدوس والتجارب، تماماً كما عند غيره من كبار الفلاسفة. بهذه الطريقة قدّم للقرن العشرين ميتافيزيقا الذات وأبستمولوجيتها ومنطقها، مطورة منسقة ومؤدلجة جيداً مع كل ما يترتب عليها من نتائج صريحة وينبني عليها من عواقب جلية. أخذت هذه التقدمة شكل لاهوت وجودي ـ فلسفي حلّ فيه الوجود المطلق المتميز عن الموجودات المنبثقة عنه محل الله.

بصر: مع ذلك، هناك اتفاق عام على أن وجودية **هايدجر** ملحدة.

عظم: صحيح بالنسبة للمعنى الشائع لله، أي الله المشخص الذي يصلّي له الناس ويخاطبونه ويقدمون له طلبات وأدعية الخ. هذا الإله انتهى دون أن ينتهي اللاهوت وبخاصة اللاهوت المتفلسف. هنا يحضرني تعليق مفيد لـ **ماركس** على مثالية **هيجل** يقول عنها أنها تشكل نفياً للاهوت من مواقع اللاهوت، أي أن النفي، هنا، تحوّل إلى لاهوت. ينطبق هذا تماماً على

فلسفة **هايدجر**، انها «أونطو ـ لاهوت» نتج عن محاولة صياغة لاهوت وجودي بعد موت الله. من هنا هذا التقديس الزائد في الوجودية عموماً للفراغ والعدم واللاشيء. ومن هنا استقبالها العام لغياب الله وموته ليس كفعل تحرّر للإنسان، بل كتراجيديا كونية سوداء وكأن لسان حال الوجوديين يقول يا ليت الله موجود ومشرف بعنايته على الكون حتى يرتاح الإنسان وينجو ويتفاءل ويسعد الخ.

قيصر: استيضاح حول ملاحظة ذكرتها، أيّ جانب من جوانب الفكر الديني القروسطي برز عند هايدجر، برأيك؟

عظم: الجانب المؤثّر في اللاهوت البروتستانتي الألماني المعاصر. لا أدري إذا كانت ملاحظة **يورجان هابرماس** الدقيقة حول هذه النقطة قد مرّت عليك. اطلعت عليها صدفة (ولا أذكر أين) حين كنت أعدّ أطروحة الدكتوراه في مطلع الستينيات، وبما أني كنت قد انتهيت لتوّي من التعامل مع الكثير من نصوص الفلسفة الوجودية فقد أثارت اهتمامي وبقيت معي. فحوى الملاحظة هو أن الفلسفة في ألمانيا مشبعة بالروح البروتستانتية إلى درجة يصعب معها حتى على المفكر الكاثوليكي (مثل هايدجر) أن يطرق ميدانها دون أن يتحوّل إلى بروتستانتي كامل تقريباً. ملاحظة دقيقة وأنيقة وشقها الأول ينطبق على أعظم فيلسوفين ألمانيين: **كنط وهيجل**. التأثير المتبادل بين **هايدجر** ومدرسة «لاهوت الأزمة» (Theology of Crisis) و«لاهوت العبث» (Theology of the Absurd) مدروس جيداً ومشروح باستفاضة وبخاصة بالنسبة لأسماء مثل **كارل بارت** و**رودولف بولتمان** و**بول تيليخ**.

ولا ننسى أن هايدجر درس اللاهوت في البداية وكتب أطروحته عن الفيلسوف واللاهوتي القروسطي دانس سكوتاس ولم يتوقف عن الاهتمام بالمسائل اللاهوتية طيلة حياته. كما أن اهتمامه بتراث القديس بولوس والقديس أوغسطينوس ومارتن لوثر والمتصوف الألماني الكبير مايستر ايكهارت وبليز باسكال وكير كيجورد ووليم ديلتاي (الذي درس اللاهوت مثله) لم ينقطع أبداً. إن تأثر هايدجر العميق بديلتاي معروف جيداً وجليّ في مجموع مؤلفاته. هذا التراث اللاهوتي كان يميل دوماً إلى تأكيد أولوية الإرادة الإلّهية وسموّها على العقل الإلهي، وأولوية حريتها التعسفية المطلقة وسموّها على حريتها في الاختيار على هدى العقل، وأولوية الإيمان الداخلي وسموّه على الأعمال، وأولوية الهوة السحيقة وغير المتناهية التي تفصل الإنسان عن تعالي الله وسمّوها على عناصر التواصل معه، وأولوية العجز الإنساني المطلق عن ردم هذه الهوة وسمّوه على وهم جدوى الجهد البشري، مهما كان متواضعاً، في هذا الاتجاه، وأولوية الحقيقة الإيمانية الذاتية الجوّانية وسموّها على كل ما عداها من حقائق. هجوم كيركيجورد، مثلاً، على الفلسفة والعقل وتمجيده للتناقض والمحال والمفارقة وقفزة الإيمان العمياء تجدُ أصولاً لها عند تورتوليان، أحد آباء الكنيسة البارزين، وهو القائل والمتسائل: «ما علاقة القدس بأثينا وما علاقة الكنيسة بالأكاديمية» (أي أكاديمية أفلاطون)؟ عقيدة تجسد المسيح «يقينية لأنها مستحيلة» و«أؤمن بها لأن تصديقها محال». هذه التعاليم كلها جزء لا يتجزأ من اللاهوت البروتستانتي المعاصر وأصداءها القوية موجودة بشكل محسوس جداً في لاهوت هايدجر الوجودي الفلسفي وأتباعه. ما من قارىء جاد لـ هايدجر يمكن أن تفوته كثافة الأوصاف والمصطلحات والتعاليم والصور

والاستعارات والتشبيهات اللاهوتية صراحة أو شبه اللاهوتية.
سأذكر بعض الأمثلة: هناك أولاً، ميله المتزايد بعد «الوجود والزمان» إلى التعبير بلغة النبوءة والوحي والخطاب شبه الشعري الجليل مع ما يرافق ذلك من غموض متعمّد والتباسات مقصودة وشبهات مصطنعة. كلامه عن «وجود الموجودات» يذكّر بالله مباشرة. في الواقع بعض صياغاته في هذا المجال تعيد انتاج أجواء وإيحاءات مشهورة على طريقة «وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه».
حين سئل هايدجر ما هو هذا «الوجود» الذي لا يتعب من التذكير به ولا يكل من الحث على ضرورة الرجوع إليه والاستماع إلى صمت صوته، أجاب: «إنه الوجود» لا أكثر ولا أقل. وفي مطلع سفر «الخروج» حين سأل موسى الله: ما اسمك؟ جاءه الجواب: «أنا من أنا». ويُفترض بالأنا أن تشير هنا إلى «الآنية» التي كانت تعني في الفلسفة الإسلامية الوسيطة الوجود المحض في مقابل الماهية كما في قول بعضهم «الزمان ظاهر الآنية خفي الماهية» وقد أطلقت «الآنية» على واجب الوجود. «أنا من أنا» تعني في هذا السياق «الكائن بالمطلق» أو «الموجود» لا أكثر ولا أقل (إسلامياً الحي القيوم). نلاحظ أيضاً أن وجود الموجودات مقرون دوماً في كتابات هايدجر بالضوء والنور وبالخصائص والأفعال المشتقة منهما تماماً كما في «نور السموات والأرض» أو «نور العالم». إدانة هايدجر الشديدة لأزمة العصر وتأكيده عبثية العالم المحيط وعدمية الحياة الراهنة ودعوته الدازاين (الإنسان) الأصيل إلى الخلاص من كل ذلك وتجاوزه بتحضير نفسه لاستماع صوت «الوجود» وتقبل نعمه وكشوفه القادمة لا تختلف بشيء عن استغراق «لاهوت الأزمة» الوجودي وإمعانه في التهويل بأزمة العصر من أجل وضعنا أمام يأس الباب

الموصود أولاً ومن ثم دعوتنا لدخول باب الخلاص الأوحد المتبقي، أي الرجوع إلى الله. كذلك الأمر بالنسبة «للاهوت العبث» واقتراحاته المشابهة للخلاص من عبثية العالم وتجاوز عدمية الحياة المعاصرة الخ بالرجوع إلى وثبة الإيمان الأعمى به تعالى. كلام هايدجر عن «الحقيقة» بوصفها كشف للمحجوب وظهور للمختبىء ـ الظاهر الخ يذكّر صراحة بالتصوف. كلامه عن سقوط الدازاين وضياعه في العالم وشعوره بالإثم الخ ليس إلّا صياغة أخرى لعقيدة الخطيئة الأصلية والوقوع في التجربة وما شابه. تأكيده أهمية الموت في حياة الدازاين ودوره في تحقيق المواقف الحياتية الأصيلة شبيه بالدعوة الدينية المعروفة للإنسان بأن يعتبر ويتفكر ويعيد حساباته وينظم حياته على أساس موته المحتم وإمكانية خلاصه ونجاته أو العكس. في الواقع، توصيف هايدجر للأصالة كحال داخلية روحية حميمة لا تترتّب عليها أية نتائج خارجية أو تنساب منها أية أعمال دنيوية أو أفعال مادية تجعلها قريبة من عقيدة الإرادة الطيبة، المكتفية كلياً وتماماً بذاتها، في الأخلاق الكنطقة المستمدة بدورها مباشرة من عقيدة الخلاص بالإيمان وليس بالأعمال في اللاهوت البروتستانتي. كلامه عن النِعَم التي يهبها «الوجود» ويتقبلها الدازاين بالشكر ليس إلّا صياغة معدّلة قليلاً لعقيدة النعمة الإلّهية في اللاهوت المسيحي. في واحدة من ألاعيبه اللغوية الكثيرة يستفيد هايدجر من الشبه اللفظي بين كلمة «تفكير» (Denken) و«شكر» (Danken) في الألمانية ليقرر الحقيقة الخطيرة التالية: التفكير الأصيل هو في حقيقته وجوهره شكر على النعم التي منَّ بها «الوجود» على الدازاين. تصويره الشهير للُّغة على أنها «بيت الوجود» (إذا توخّينا الألاعيب الايتمولوجية على طريقة هايدجر لربما قلنا بالعربية «ملجأ الوجود») تذكّر

باللغة المقدسة وقدسية اللغة وأهمية وعاء كلام الله ودور الأداة التي تحمله الخ. تصويره المعروف للإنسان «براعي الوجود» لا يبتعد كثيراً عن الراعي الصالح. حال «العناية» الذي يلعب دوراً هاماً جداً في وصفه للدازاين وأحواله ليس إلّا تحويراً لعقيدة العناية الإلهية. التاريخ عنده هو دوماً تقهقر وانحدار وابتعادٌ عن الكشف الأول وآنات الوحي الأصلية تماماً كما في الأديان كلها تقريباً. هذه هي فحوى تعاليم هايدجر عن نسيان الإنسان للوجود الأصلي وكشوفه عبر التاريخ والتهائه عنه بالانغماس في الموجودات والأشياء. الانحدار ناجم، بعبارة أخرى، عن الالتهاء بالأشياء عن ذكر الله. لا غرابة، إذن، أن تحمل شهادة **هايدجر** الفلسفية الأخيرة ووصيته للعصر العنوان التالي: «إله فقط يمكنه أن يخلّصنا». أقصد المقابلة التي أجرتها معه مجلة «ديرشبيجل» الألمانية قبل وفاته بفترة قصيرة ولم تُنشر إلّا بعد موته بناء على طلبه ورغبته. طبعاً، الأمثلة في نصوصه وكتاباته لا حدّ لها ولا نهاية. الآن بإمكاني الإدلاء برأي مدروس حول مسألة إلحاد وجودية **هايدجر**. في عمله المنشور تحت عنوان «رسالة حول الانسانوية» رفض تهمة الإلحاد بإصرار في معرض نقده لإلحاد **سارتر** الصريح. وفي الوقت نفسه لم يؤكد وجود الله ولم يقبل بتعليق الحكم بين الطرفين، أي رفض بشدة اللاموقف أو موقف اللامبالاة إزاء مسألة وجود الله بالمعنى اللاهوتي - الديني. قناعتي هي أن ما يريد **هايدجر** قوله هو شيء من قبيل التالي: إله اللاهوت التقليدي الماهوي قد غاب وإله الميتافيزيقا الغربية المنطلقة من **أفلاطون** والمفصّل وفقاً لتصوراتها الشيئية والمستمد من تفكيرها بالموجودات بدلاً من الوجود ذاته وعلى حسابه قد مات بلا شك. لكن الإله الحي الظاهر - المختبىء في آن، المصدر الحقيقي لنفسه وللأشياء موجود، بل

هو الوجود بالمطلق ولا علاقة له بالإله الأول. أكثر من ذلك، الإله الأول هو واحد من العوامل الكثيرة التي يقول هايدجر أنها حجبت الإله الثاني وساعدت على نسيانه عبر التاريخ. لذلك يستنتج في «الرسالة» أنه لا تفكير جدّي، بالمقدس، بالألوهية، إلّا على ضوء وجود الموجودات (أو بلغة اللاهوت خالق المخلوقات) ونوره وفي ظل العودة إلى وحيه وكشفه وهذا يتطلّب طرد نوع معيّن من المصطلحات السائدة منذ القديم والتخلص من لغة معيّنة في التعبير عن المقدس تسيطر على الأذهان وتفسد القلوب. إن قراءة متأنية لدراسة هايدجر لعبارة نيتشة الشهيرة «مات الله» تعزّز هذا الرأي وتؤكده. كما أن إشارات هايدجر إلى «إله الإيمان» الحقيقي في مقابل الله الذي مات كثيرة في كتاباته تماماً كما هي الحال في اللاهوت البروتستانتي المعاصر.

قيصر: لائحة المشكلات الفلسفية الكبرى التي قلت أن هايدجر تناولها وعالجها طويلة على الرغم من محاولتك اختصارها. بالتالي، لن أستطيع سؤالك إلّا عن عدد قليل منها. لكن قبل ذلك هنالك فهمك لمنهج هايدجر، أقصد ما نسبت له من إفراغ للمسائل والمفاهيم الفلسفية المطروحة من محتواها الحديث وإعادة شحنها بمعانٍ قديمة أو دينية أو قروسطية أو ما شابه. هذا رأي يحتاج إلى مزيد من الإيضاح والتفسير على أقل تعديل.

عظم: سأبدأ بالمقدمة التالية: لا شك أنك تذكر ذلك المقطع في بداية كتاب جون لوك الرئيسي حيث يعيد فيه تعريف كيفيّات الساخن والبارد والفاتر، التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة

القديمة والوسيطة، وفقاً لمنهج العلم النيوتوني الجديد واستناداً إلى اكتشافاته وتعليلاته للظواهر الطبيعية. يشير جون لوك إلى أن الماء الذي قد يبدو ساخناً لِيَدِي اليمنى يمكن أن يظهر فاتراً لِيَدي اليسرى، لأن الحس هنا يتوقف على ما إذا كانت يدي نفسها موضوعة مسبقاً على لوح ثلج أو على سطح ساخن، مثلاً، قبل غمسها في الماء. الفكرة التي أراد لوك تثبيتها هي أن درجة حرارة الماء، في المثال الذي ضربه، مسألة موضوعية نعرفها عن طريق ميزان الحرارة في حين أن الساخن والبارد والفاتر إحساسات نسبية وذاتية متقلبة وفقاً للظروف والأحوال علماً بأن سببها الموضوعي هو حرارة الماء بمقدارها المحدد. هذه حقيقة نسلم بها اليوم ببساطة ولا نعيرها أي اهتمام يذكر، ونرتب شؤون حياتنا اليومية وغير اليومية استناداً إليها. لكن الأمور لم تكن على هذا النحو في عصر جون لوك أو قبله. أي أن التمييز الدقيق بين سخونة الماء، مثلاً، وبرودته وبين درجة حرارته لم يكن حقيقة ثابتة وقتها ومسلّم بها، بشكل عفوي، خاصة في أوساط الفلاسفة. لهذا وجد فيلسوف كبير مثل جون لوك حاجة ملحّة لتثبيت هذه الحقيقة الجديدة. الآن، ماذا نفعل لو جاءنا مفكر بالطرح التالي: ليس صحيحاً أن كيفيات مثل الساخن والبارد والفاتر تستمد معانيها من الحرارة أو تجد تفسيرها في تبدّل درجاتها لأن الفينومينولوجيا تبيّن لنا أنه ليس في «العالم المعيوش» (على حد تعبير بعض الزملاء من المشتغلين بالفلسفة في المغرب العربي) شيء اسمه الحرارة ودرجاتها كما أن معطيات الوعي المباشرة لا تكشف إلاّ كيفيات مثل الساخن والبارد والفاتر الخ، مما يعني أن «الحرارة» ليست إلاّ تجريداً ذهنياً مفيداً في الأغراض العلمية ولكنها لا تحمل أية

معرفة جدية بطبيعة الموجودات أو أي تفسير ممتاز لخصائصها وصفاتها الحقيقية؟ في الواقع، من أجل تحقيق الكشف الفينومينولوجي عن خصائص الموجودات المعنية وصفاتها الحقيقية، لا بدّ من التخلّص نهائياً من فكرة الحرارة وما شابهها والعودة للاقتراب منها من خلال المعاني القديمة لكيفيات الساخن والبارد والفاتر الخ. أي أن **أرسطو** والعصور الوسطى كانا أقرب إلى معرفة حقيقة الموجودات وخصائصها الواقعية من **نيوتن** والعصور الحديثة. هذا المثال البسيط والواضح يختصر، بتركيز وكثافة عالية، المنهج الذي طبقه **هايدجر** في تحليلاته الفلسفية ـ اللغوية وبخاصة في كتابه «الوجود والزمان». إذا تجاوزنا ألاعيبه اللغوية والايتمولوجية وتركنا جانباً هالة العمق والسرّ والإلتباس المتعمّد التي يحيط بها صياغاته لما بقي لدينا من منهج عنده سوى العمل على إعادة تعريف المسائل الفلسفية ومصطلحاتها ومفاهيمها الخ بما يفرغها من محتوياتها الجديدة والمكتسبة تحت تأثير العلم الحديث وتطوره لصالح إحياء تعريفاتها الكيفية القديمة ومعانيها القروسطية مع تأكيد أولوية الأخيرة أونطولوجياً وأبستمولوجياً وحيوياً على الأولى. فإذا كان **جون لوك** قد عدّ نفسه صراحة مجرّد عنصر عامل تحت يد العلم النيوتوني الجديد وظيفته كَنْس ما تبقّى من نفايات فكرية معيقة لتقدم المعرفة العلمية، فإن هايدجر عدّ نفسه ضمناً الأنتي ـ لوك بامتياز، أي العنصر الكبير العامل تحت يد المثالية المتجدّدة على تدمير الثورة العلمية الحديثة وسلبها كل أهمية معرفية أو معنى أونطولوجي أو مغزى إنساني لإفساح المجال أمام عودة هيمنة اللاهوت الفلسفي مجدّداً. وإذا كانت تجربتنا الذاتية الكيفية للعالم لا تنسجم دوماً مع ما يزعم العلم اكتشافه من

معـارف كمية أو مـا يدعيـه من تفسيرات سببيـة فليذهب العلم، إذن، إلى الجحيم. أفضل مثال عما أقول نجده في طريقة تناول **هايدجر** لمسألـة المكان وإعـادة تعريفـه فينومينـولوجياً في مطلع الشق الأول من «الوجود والزمان». تعـوّدنا تصنيف قـرب الأشياء منّا أو بعدهـا عنّا وفقاً للمسافـة المكانيـة التي تفصلها عنـا. أي نحن نعدّ الفسحة المكانية ومقـدارها المصـدر الأولي والأساسي لتعريف معنى القرب والبعد. أما المعاني الأخرى للقـرب والبعد فنعدّها استعـارات مجازيـة وتشبيهات مستمـدة من المعنى الأول ومستـوحاة منـه للتعبير عن تجـربة نفسيـة معيّنة، كمـا في قـولنـا «قريب من القلب» أو «أشيائي الخاصة قـريبة مني» بحكم الألفة والمعـايشة، مثـلاً، أو كما في قـول **أبو حيـان التوحيـدي** «أبعد البعـداء من كان بعيـداً في مكان قـربه وأغـرب الغربـاء من كان غريباً في وطنه». تحليل **هـايدجـر** يبغي الوصـول إلى الاستنتاج التالي: إن «العودة إلى الأشياء ذاتها» عبر المنهج الفينومينولوجي تكشف أنه لا معنى للقرب والبعد إلاّ بالمعنى التجـريبي الكيفي الثـاني، كما تكشف أولـوية هـذا المعنى على المعنى الفيـزيقي الأول. بعبـارة أخرى، المعنى النفسي أو الـروحي أو الوجـداني للقـرب والبعد هـو الأول والأسـاس والأسبق في حين أن المعنى المكاني العادي هو الثانوي والمشتق واللاحق. أما خطيئة **جاليليو** **ونيـوتن** والعلم الحديث كله فتكمن في أنهم قلبـوا هذا التـرتيب وأعـطوا الأولويـة ومركـز الصدارة للمعنى المـادي وأحلّوه محـل المعنى الروحي الأصلي. يضرب **هايدجـر** المثال التـالي: «مسّ المقعد الجدار». بعد تحليله الفينومينولوجي لمعنى هـذه العبارة يستنتج أن المقعد لا يمسّ الجدار حقاً حتى لو أضحت المسافـة بينهما تساوي الصفر لأن معنى «المس» الأصلي والأول لا علاقة

له بالمسافات الكمية والمساحات المكانية، بل هو قائم في تجارب من نوع «مسّني هذه الحادثة» أو «مسّ الكاتب الموضوع» أو «لا أسمح لأحد بأن يمسّ مبادئي وكرامتي» الخ. وانسجاماً مع نفسه يفضل هايدجر صراحة لغة الفلك القديم على لغة الفلك الحديث ويعطيها الأولية لأن الأولى تعبّر كيفياً عمّا تكشفه التجربة الفينومينولوجية البريئة عن طبيعة الأشياء وخصائصها الحقيقية كما في قولنا أشرقت الشمس، صعدت الشمس في السماء، مالت الشمس إلى... غربت الشمس الخ، بدلاً من تلك الحسابات الرياضية الدقيقة لحركة الأرض حول الشمس. كذلك يفضّل قياس المسافات على طريقة: «على بعد خطوتين» أو «مشوار ساعتين» أو «على مسافة رمية حجر» بسبب أولويته الفينومينولوجية على القياس بالكيلومترات أو الأميال أو ما شابه ذلك. يعالج هايدجر مسألة الزمان بالطريقة الإرجاعية ذاتها حيث يؤكد أن معناه الأصلي والحقيقي يكمن في أحوال تعيشها الذات من نوع: التوقّع، الانتظار، الأمل، الطالما أنه، الـ لمْ يحن الوقت بعد، الـ لم يعد الأمر كذلك، سبقت نفسي إلى، الخ. حال الانتظار، مثلاً، تولد مفهوم الحاضر، حال التوقع والأمل تولّد مفهوم المستقبل، حال الـ «لم يعد الأمر كذلك» تولّد مفهوم الماضي. خارج هذه الأحوال وما شابهها لا يوجد زمان بالمعنى الحقيقي للعبارة. أي أن المطروح عنده هو: (أ) السرمدية. (ب) الزمن الرياضي العلمي المصطنع وغير الأصيل الذي تعوّدنا أن نعيش فيه حياتنا غير الأصيلة في العصور الحديثة. (جـ) الكائنات والموجودات بأجمعها تمرّ بمثل هذه الأحوال وتعرف ما يشبهها فتعيش بذلك زمانها الخاص بها (أي لا وجود إلّا للذوات وأحوالها). لا ننسى هنا أن استحالة الأمل

والتوقع وسيطرة الانتظار إلى ما لا نهاية ولّدت ذلك النوع من السرمدية الذي عاشته شخصيات سارتر جحيماً في مسرحية «الباب الموصد».

قيصر: ألا تعتقد أن في تركيزك على معارضة **هايدجر** للعلم الحديث بعض المبالغة وبعض التضييق لأهداف مشروعه الفلسفي. همّ **هايدجر** الأساسي، كما هو معروف وكما يعلن بنفسه، هو نقد تاريخ الفلسفة الغربية وتحطيم أطره العقلية والفكرية، أو ما يسميه هو بالميتافيزيقا الغربية.

عظم: لا. إن همّ هايدجر الأولي والمرحلي هو بالفعل نقد العلم الحديث وتحطيم ماديّته، العفوية منها والفلسفية، وتسفيه دعاويه المعرفية. وبما أنه عدّ العلم الحديث الإبن الشرعي والنتاج الطبيعي لتاريخ الفلسفة الغربية يغدو، عندئذ، لا مفرّ من التخلّص من الأصل من أجل التخلّص من الفرع جذرياً. **هايدجر** يتفق مع **لينين**، مثلاً، في أن العلم الحديث مادي في تكوينه وبنيته لذلك يستنتج ضمناً أنه لا مهرب أو خلاص من هذه المادية إلّا بإنكار الدعاوى المعرفية للعلم لصالح الأداتية أو التواضعية أو البراجماتية أو نظرية البارادايمات أو ما شابه ذلك. في الواقع موقفه الحقيقي أسوأ من ذلك بكثير. العودة قليلاً إلى محاضرته الشهيرة للعام ١٩٣٥ والمنشورة تحت عنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» تبيّن لنا التالي بوضوح لا لبس فيه: (أ) قناعة هايدجر بأن انحطاط الغرب ناجم عن الفساد الذي دب في روحه نتيجة انجرافها مع تيارات المادية الحديثة والعقلانية العلمية والتقدّم التكنولوجي مما أوصلها إلى نسيان وجود

الموجودات وأوقعها في الحياة غير الأصيلة عموماً وأخضعها سياسياً لمصالح الإنسان «المتوسط» و«العادي» (أي الديمقراطية). نزعة الفلسفة الغربية منذ **أفلاطون** نحو «الواقعية» و«الموضوعية» (واقعية المُثُل وموضوعيتها) وميلها إلى العقلانية العلمية التصنيفية والتحليل المنطقي منذ **أرسطو** مسؤولان بصورة رئيسة عن كارثة نسيان الإنسان لوجود الموجودات وانقطاعه عنه. (ب) قناعته بأن ألمانيا هي وحدها الأمة القادرة على تزعّم الولادة الروحية الجديدة للغرب وقيادتها في مواجهة بربرية أمريكا العلمية والتكنولوجية من ناحية أولى وبربرية الاتحاد السوفياتي العلمية والتكنولوجية أيضاً من ناحية ثانية. ألمانيا مؤهلة لهذا الدور الريادي بسبب من خصوصيات لغتها القومية وميزات فلسفتها المثالية وشجاعة نخبها المهيمنة وإقدامها. طبعاً، لم يخفَ مغزى هذا الكلام على سامعي **هايدجر** يومها وقارئيه: الحركة النازية الصاعدة هي البديل الفعّال الوحيد «لانتصار المادية» سياسياً في روسيا. خصّص **هايدجر** دراسات عديدة لمسألة العلم الحديث من أهمها: المقاطع الكثيرة التي تتناول الموضوع في «الوجود والزمان» وبخاصة في الشطر الثاني منه. «مسألة التكنولوجيا»، «عصر الصورة الكونية»، «العلم والنظر»، «العلم الحديث والميتافيزيقا والرياضيات». يطرح **هايدجر** في هذه الأعمال ما يمكن تسميته بالتصوّر الوجودي للعلم الحديث. الآن، ما هي أبرز تعاليم هذا التصوّر وأهم خصائصه؟ أبدأ بالمثال الذي يفضّله **هايدجر** ويستخدمه كثيراً. أتناول مطرقة لإنجاز عمل بسيط. أجدها ثقيلة أكثر من اللازم فألقي بها جانباً. أتناول المطرقة الأخرى لأجدها خفيفة كثيراً هذه المرة. ولكن بعد تناولي المطرقة الثالثة أباشر العمل لأنها

تفي بالغرض المطلوب. عند هايدجر تكشف لنا هذه التجربة الفينومينولوجية أن الخصائص الأولية والحقيقية والمباشرة للمطرقة تندرج تحت الثقيل والخفيف وما بينهما وليس تحت الكتلة والوزن وما إليه كما يقول لنا علماء الفيزياء. بعبارة ثانية المطرقة ليست، أولاً، جسماً مادياً بخصائص فيزيائية وكيميائية محددة له كتلة معيّنة ووزن ما على سطح الأرض ووزن آخر على سطح القمر ولا وزن في الفضاء الخارجي وبعد ذلك يتحول إلى مطرقة تساعد الإنسان على قضاء حاجاته وتخدم أغراضه الخ. العكس تماماً هو الصحيح في فلسفة هايدجر. المطرقة، كما تقدم نفسها في التجربة الفينومينولوجية المباشرة، هي أولاً وأخيراً «غرض» من أغراض الإنسان، أداة لديه قد تكون ثقيلة أو خفيفة، مناسبة أو غير مناسبة، ساخنة أو باردة الخ، وفقاً للظروف والأحوال والغايات والمقاصد. أما المطرقة كشيء مادي مستقل عن أغراض الإنسان وحاجاته بخصائصه الفيزيائية والكيميائية الخ فهي مجرد تركيب تجريدي لاحق ومشتق من تجربة المطرقة بمعناها الأول والأولي والأصيل. أي ليس صحيحاً أن الحجارة، مثلاً، موجودة أولاً كأجسام مادية محايدة وبعدها جاء الإنسان ليحولها إلى أغراض مفيدة ويوظّفها كأدوات في سدّ حاجاته الحيوية وخدمتها. الصحيح هو أن وجودها الأصيل والأول هو غرضيّتها وأداتيتها ووظيفيتها بالذات التي ينتج عنها فيما بعد تصورها، الخاطىء فينومينولوجياً ووجودياً، كأشياء مادية عاطلة ومحايدة. خطيئة العلم تحديداً (والعقل النظري منذ أفلاطون عموماً) هو ميله إلى تحويل الأغراض إلى أشياء مادية والتجارب إلى موضوعات مستقلة والكيفيات إلى كميات محسوبة. يعمّم هايدجر هذا التصوّر على

كل شيء مما يعني أن الطبيعة عنده هي مجموعة من الأغراض والتجارب والكيفيات التي ترتبط بعضها بالبعض الآخر بسلسلة من الغايات والمقاصد والأحوال وعمليات التسخير المتمركزة كلها حول الذات والمتمحورة حول وجودها واختياراتها ومصيرها. بعبارة أخرى يرجعنا **هايدجر** صراحة إلى شكل من أشكال الكوزمولوجيا الغائية القروسطية قبل العلمية حيث لا نعود نشاهد في السماء إلّا ضياءً ودفئاً وسراجاً وقمراً منيراً بدلاً من التفاعل النووي الحراري الهائل ومن الكتلة المادية الصلدة المعتمة التي تعكس ضوء الشمس لا أكثر. كذلك تتحول النجوم من جديد إلى علامات مسخّرة لهدايتنا في ظلمات البر والبحر. أما الريح فتعود لتظهر على حقيقتها الفينومينولوجية، كما هو وارد في «الوجود والزمان» أيضاً، أي بصفتها الظاهرة التي تملأ أشرعة السفن وتجلب الغيث أو الجفاف للإنسان وتضخ له الماء من البئر وتدمر المحاصيل التي تعب في بذرها. دعني أستعير للحظة من «الوجود والزمان» تحليل **هايدجر** للمعنى الفينومينولوجي الحقيقي «المعيوش» للريح الجنوبية: نحن نخطىء وجودياً وفينومينولوجياً حين نعطي الأولوية الأونطولوجية والتفسيرية للريح الجنوبية بصفتها واقعة فيزيقية مناخية تجلب الأمطار الغزيرة إلى أوروبا الوسطى وبخاصة إلى ألمانيا مما يجعل الفلاح الألماني يساوي بين المطر وهذه الريح دون تمييز بينهما. الآن، المطلوب عند **هايدجر** هو تأكيد الأولوية الأونطولوجية والتفسيرية للريح الجنوبية بمعناها كحامل للمطر وكرمز لها بالنسبة للفلاح الألماني، أي تأكيد أولوية إحساس هذا الفلاح البسيط بأن المطر هو الريح الجنوبية وهو معناها ومغزاها وغايتها. بعبارة أخرى تنكشف حقيقة الريح

الجنوبية فيما ترمز إليه من معانٍ غائية. أما الريح الجنوبية كواقعة فيزيقية مناخية محايدة فهي ليست أكثر من تجريد نظري مشتق من حقيقتها الأولية «المعيوشة» وذلك لأغراض عملية وتقنية. لا غرابة إذن أن يعيد هايدجر إحياء أفكار أرسطو العتيقة عن الحركة ويفضلها على علم الحركة كما أسسه وصاغ قوانينه كل من جاليليو وكبلر ونيوتن. في الواقع، يعيد هايدجر إحياء الجانب الأكثر بدائية وفجاجة في أفكار أرسطو أي الجانب الذي يختزن التفسيرات الأرواحية الأكثر سذاجة لظواهر الحركة في الطبيعة. فهو حين يناقش تجربة جاليليو الشهيرة من أعلى البرج المائل في بيزا، والتي أعطت العالم فيما بعد قانون سقوط الأجسام، يؤكد أن المعطيات الفينومينولوجية المباشرة تبيّن أن أرسطو كان على حق حين أكّد أن الأجسام الثقيلة تسقط بسرعة أكبر بسبب نزوعها الداخلي نحو الأسفل ونحو الاستقرار في مكانها الطبيعي، في حين أن الأجسام الخفيفة تسقط ببطء أعظم بسبب نزوعها الداخلي نحو الأعلى والاستقرار في مكانها الطبيعي أيضاً. بعبارة أخرى أفكار أرسطو عن الحركة هي الأقرب إلى حقيقة «وجود الموجودات»، على حدّ تعبير هايدجر نفسه، من كل ما أتحفنا به جاليليو وكبلر ونيوتن في هذا الميدان وعلى الرغم من نجاعة العلم الذي أسسوه وقوّته وإنجازاته الحسابية والتقنية. انسجاماً مع هذا التصوّر الوجودي للعلم يتبنّى هايدجر تأويلاً إجرائياً - أداتياً لطبيعة المعرفة العلمية أين من فجاجته وسذاجته إجرائية وليم بريدجمان المشهورة. يعبّر هايدجر في «الوجود والزمان» عن هذا الموقف بنفيه كل صفة حَمْلية عن قضايا العلم وأحكامه لصالح تأكيد صفتها الشرطية الدائمة والمطلقة. بعبارة أخرى معنى القضية القائلة

الماء يتألف من الأوكسجين والهيدروجين بنسبة معيّنة لا يكمن في حملها معرفة معيّنة عن تركيب الماء بل في مجموعة من الإجراءات العملية التي إذا قام بها العالم في المختبر حصل على كمية محدّدة مما نسميه كيفياً بالماء. في الواقع، الإنسان البدائي، مثلاً، الذي يعرف أن الماء يروي العطش يعلم، عند هايدجر، «حقيقة» الماء الفينومينولوجية أفضل بكثير من العالم الذي يُرجع الماء في مختبره إلى أوكسجين وهيدروجين ثم يعيد تركيبه منهما! كذلك يرى هايدجر أن انتقال العلم الحديث من الساخن والبارد والفاتر إلى الحرارة ودرجاتها وانتقاله من الخفيف والثقيل إلى الكتلة والوزن وقوة الجاذبية الأرضية الخ لم يتم بسبب اكتشاف العلم لوقائع مثل الحرارة ودرجاتها ومثل الكتلة والوزن والجاذبية الأرضية وبسبب اكتشافه أيضاً أن الكيفيات تعتمد نسبياً على الكميات. تم هذا الانتقال، في تصوره، نتيجة تبنّي علماء العصر الحديث لنظرة تشييئية ـ رياضية إلى عالم الأغراض والكيفيات والتجارب حوّلته زيفاً إلى أشياء مادية وكموم حسابية. أي أن ما نسمّيه عادة بالثورة العلمية لم تأت نتيجة تحقيق اكتشافات تراكمية هامة لعدد من قوانين الطبيعة الأساسية، مثلاً، أو نتيجة تقدم معرفتنا بالصيرورات الفيزيقية وأسبابها وطبيعة حركتها الخ، بل نتيجة تحول في الطريقة التي ينظر بها بعض الناس إلى العالم «المعيوش»: عالم الكيفيات والأغراض. أي أن الثورة العلمية نتجت عن تحول معيّن في وعينا للعالم فقط وعن تبدّل في رؤيتنا له لا أكثر. أما لماذا هذا التبدّل وما أسباب هذا التحول فهي قضايا لا يسأل عنها لأنها من أسرار الروح وخفايا الإبداع. طبعاً نجد الفكرة ذاتها عند توماس كوهن في نظرية البارادايمات وعند ميشيل فوكو في أطروحة

الأبستيمات. في مقالته «مسألة التكنولوجيا» يعبّر هايدجر عن الاتجاه نفسه بطريقة مختلفة قليلاً. نجاح الفيزياء الرياضية في «تفسير» الظواهر الطبيعية وحركاتها الخ لا يعني أبداً أن الطبيعة نفسها ذات بنية فيزيقية ورياضية، بل يعني فقط أن العلماء أسقطوا تصوراً فيزيقياً ـ رياضياً اخترعوه وصنعوه على الطبيعة ثم أخذوا يتعاملون مع إسقاطهم وكأنه هو الطبيعة بذاتها وعينها. لذلك عندما يقوم العلماء بمراجعة فرضياتهم المصاغة رياضياً وتصوراتهم المسكوبة كمّياً الخ على الوقائع ليتحققوا من مدى صحتها فإنهم في الحقيقة لا يراجعونها على «وجود الموجودات» الفعلي، بل على وقائع تمّ تشييؤها وتحويلها إلى كموم عبر الإسقاط المذكور وبسببه. مما يعني أن المعرفة العلمية كلها تكرارية أو هي من قبيل تحصيل الحاصل لا أكثر، لأن الإسقاط الفيزيقي ـ الرياضي إيّاه هو الذي يفرض مناهجه المناسبة للتحقق من فرضياته ونظرياته وتصوراته، وهو الذي يعين طبيعة وقائعه التي تتمّ المراجعة عليها أصلاً، وهو الذي يحدد نوعية الإثباتات والبراهين المطلوبة لتأييد إدعاءاته المعرفية. أي، مرة ثانية، لا فكاك لنا من حبس الدائرة المسحورة إياها. بالإضافة إلى ذلك كله، عمل كل من العلم والتكنولوجيا على تغطية الكشف الفينومينولوجي الحقيقي عن «وجود الموجودات» وإضاعته وتبديده بإحلال الإسقاط الفيزيقي ـ الرياضي محله. أما اليوم فإن العلم والتكنولوجيا يعملان على حجب هذا الكشف عن الإنسان المعاصر وعلى تعزيز احتمالات حرمانه من الدخول إلى مملكة الكشف الأصيل من جديد لأنهما يشكلان الحائل الأساسي دون سماع الإنسان لنداء «الحقيقة» البدئية الأولى، الأعظم شأناً بما لا يقاس والأهمّ مقاماً بما لا يقارن من

حقائق العلم المعهودة جميعاً. بهذه الطريقة يعبّر **هايدجر** عن أسفه الشديد وانزعاجه الكبير من حلول التصوّر العلمي ـ المادي ـ السببي للكون محل التصوّر اللاهوتي ـ المثالي ـ الغائي الذي ساد حتى بزوغ العصر الحديث. وبهذه الطريقة يعبّر عن حنينه الروحاني الإرتدادي العميق إلى استعادة الماضي المنصرم والعصر الذهبي المفقود. ومن هنا عداؤه المستحكم للتفسيرات العلمية التطورية، أي التي تقول بالنمو العضوي والتحوّل التراكمي والتقدم من البسيط إلى الأكثر تعقيداً الخ، لأن فلسفة الأصالة عنده تتطلب أن يكون كل ابتعاد عن الأصل ـ على صعيد «وجود الموجودات» الحقيقي ـ هو صيرورة تراجع وتقهقر وانحلال وضياع لا أكثر.

قيصر: واضح أن هايدجر ليس فيلسوفك المفضّل في القرن العشرين!

عظم: استنتاجك صحيح، لكن هذا لم يمنعني من دراسته جيداً لأننا نقف معه أمام أكثر المشاريع الفكرية ـ الفلسفية في القرن العشرين طموحاً وتفصيلاً وشمولاً ومهارة في الهجوم على العلم وتسفيه التقدم وتتفيه العقل ورفض استقلالية الطبيعة وإنكار المعرفة الموضوعية وإلغاء فاعلية الإنسان. ذلك كله لصالح استعادة تصوّر فلسفي ـ ايديولوجي مثالي ـ ذاتي، هو في العمق لاهوت وجودي تصوّفي، وتأكيد أولويته المطلقة من جديد. **هايدجر** لا يرفض التصوّر العلمي ـ الفلسفي العام الذي تأسس وتطور امتداداً من **جاليلو** و**هوبز** إلى **داروين** و**ماركس** فحسب، بل يرفض أيضاً التصوّرات القديمة التي نشأت تحت تأثير

إنجازات العلم اليوناني القديم والعقلانية الكيفية - التصنيفية التي رافقته. تطوّر هذا النوع من العقلانية ونموّها من **أرسطو** إلى **ابن رشد** لا ينطوي، عنده، على أي تقدّم على الإطلاق، بل تراجعٌ وابتعادٌ عن حقيقة «وجود الموجودات» كما كشفت نفسها في اللحظة الأصيلة الأولى في المرحلة اليونانية السابقة على **سقراط**. هذا هو بديل **هايدجر** المستحدث يونانياً للتصور اللاهوتي القديم عن لحظة تقاطع الأزل مع الزمن كما في لحظة نزول الله على الأرض متجسداً المسيح أو لحظة نزول كلام الله المحفوظ على الأرض فاعلاً في البشر ومحرّكاً لشؤونهم وهي لحظة الحقيقة الأصيلة والأصلية التي ما بعدها لحظة. لهذا السبب كان يُفترض بالمجلد الثاني من «الوجود والزمان»، على حدّ إعلان **هايدجر** نفسه، أن يستكمل مشروع تدمير «تاريخ الميتافيزيقيا الغربية» بالتركيز على تحطيم **أرسطو** و**ديكارت** و**كنط** أي أبرز الفلاسفة الذين حملوا علوم عصرهم وإنجازاتها على محمل الجد واستندوا إليها في بناء تركيبهم الفلسفي العام. جريمة أمثال **أفلاطون** و**أرسطو** و**ابن رشد** تكمن في أنهم حوّلوا «الحقيقة» التيهي إشراق روحي وإضاءة داخلية ونور قذف في الصدر الخ إلى «الصدق» بمعنى مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، أو بمعنى محاولة تحرّي مدى انطباق أفكارنا وأحكامنا وتصوّراتنا وأقوالنا على موضوعاتها.

قيصر: محبو **هايدجر** والموالون لفلسفته كثر، كما تعرف. بعضهم يقول في الدفاع عنه بأنه الفيلسوف الأبرز الذي تمتّع بالجرأة الكافية للوقوف إلى جانب التجربة المباشرة في وجه طغيان الكثير من التفكير المدعو علمياً والذي لا يناقض صراحة

معطيات التجربة المباشرة فحسب، بل يتصف بالفعل بالكثير من التأمّلية والتجريد على حساب العيانية والواقعية المحسوسة.

عظم: ربما على حساب الواقعية الساذجة، ولكن ليس على حساب الواقعية عموماً أو الواقعية العلمية تحديداً. لو أن الواقع ينكشف بهذه الصورة المباشرة والبسيطة لما احتجنا إلى العلم والاستدلال أصلاً. على كل حال ماذا تقصد تماماً؟

قيصر: دعني أضرب مثالاً: النقد الذي وجهه **هايدجر** إلى نظرية الحركة عند **جاليليو** له نكهة خاصة. مثلاً، يتكلم **جاليليو** عن كرة نموذجية ملساء تتدحرج على سطح نموذجي أملس، ويصوغ قانون العطالة الشهير استناداً إلى هذين التصورين المثاليين. **هايدجر** يرى أن هذه الطريقة في التعامل مع ظواهر الحركة لا شك فعّالة وناجحة لكن الأفضل للفيلسوف والفلسفة العودة إلى الكرات الحقيقية التي نتعامل معها في حياتنا اليومية والتي لا تحمل صفات الكرات التي نمذجها **جاليليو** في ذهنه. بعبارة أخرى اختار **هايدجر** التجربة الحية وفضّلها على التجريد الفكري والنمذجة العلمية كمصدر ومنبع لفكره الفلسفي. شيء شبيه ينطبق على نقد **هايدجر** لتجربة **جاليليو** من أعلى برج بيزا المائل حيث بيّنت التجربة المخسوسة والمباشرة وتبيّن كل يوم أن الأجسام الساقطة لا تصل الأرض في وقت واحد (حتى بعد طرح مقاومة الهواء) وبغضّ النظر عن ثقلها أو خفّتها.

عظم: لديّ عدة ملاحظات على هذا الخط في الدفاع عن مواقف هايدجر: **أولاً**، ليس صحيحاً أن نقد **هايدجر** لـ **جاليليو** يتصف

بنكهة خاصة، ولا يظن مثل هذا الظن إلاّ من نسي أو تناسى تاريخ الفلسفة الحديثة وارتباطه العضوي والوثيق بتاريخ العلم الحديث وتطوراته. نقد **هايدجر** لـ **جاليليو** هو جزء من النقد الذي وجهه لاهوتيّو وتومائيّو ذلك العصر إلى العالم الكبير ونظرياته ومنهجه. استنجد خصومه يومها بكل الحجج الممكنة بما فيها تجربة الحواس الحية التي تكشف لنا حركة الشمس حول الأرض كما هو مذكور في أعتق المراجع المقدس منها وشبه المقدس. أعتقد أن إعادة قراءة مسرحية **بيرتولت برشت** «حياة جاليليو» سيكون مفيداً جداً بهذه المناسبة، خاصة أنها أمينة للوقائع التاريخية. في الحقيقة، الملفت للنظر بالنسبة لي في موقف **هايدجر** من **جاليليو** هو عودته لإحياء أجزاء من النقد القروسطي اللاهوتي للعالم الكبير. ألا يقول لنا هذا التوجّه شيئاً هاماً عن الطبيعة السلفية لفكر **هايدجر** عموماً وعن الخصائص اللاهوتية لفلسفته على وجه التحديد؟! أضف إلى ذلك أن شعار **كارل پوبر** «نحن نخمّن ولا نعرف» ليس، في الحقيقة، إلاّ صدى لموقف الكاردينال **بيلاّرمينو** من **جاليليو** وعلمه الجديد: «ليس بإمكاننا أن نعرف لكن بإمكاننا أن نبحث». سأذهب إلى أبعد من ذلك: ينطوي موقف الكاردينال **بيلاّرمينو** على بذرة كل تأويل أداتي - وظيفي - تواضعي لاحق للعلم والمعرفة العلمية، خاصة كما في نصيحته لـ **جاليليو** بألاّ يعدّ اكتشافاته وقوانينه معرفة بطبيعة العالم المحيط وحقيقته، بل أن يعدّها مجرّد تخمينات مفيدة للملاحة البحرية وافتراضات نافعة لصنع المضخّات وما شابهها من الآلات المرغوبة. هذا الموقف الذرائعي الإجرائي كان في أيام الكاردينال وما زال في يومنا هذا يعني أن المعرفة الحقيقية بالعالم تكمن في اللاهوت أو التجربة الصوفية أو

الكشف الفينومينولوجي أو ما شابه ذلك من بدائل وتعميات.

ثانياً، ليس صحيحاً أن قانون العطالة الذي اكتشفه وصاغه **جاليليو** مبني على النمذجات المنفصلة عن التجربة المباشرة وعلى التجريدات البعيدة عن الواقع المحسوس. إذا استذكرنا قليلاً الطريقة التي توصّل بها **جاليليو** إلى قانون العطالة نجد أنه لا أكثر من استنتاج وتعميم بسيط مبني على معطيات التجربة المباشرة. كلنا يعرف أن الكرة التي تتدحرج نزولاً على سطح مائل تزداد سرعتها. وكلنا يعرف أن الكرة التي تتحرك صعوداً على سطح مائل تتناقص سرعتها. هذه هي معطيات التجربة الحيّة والمباشرة. الآن السؤال الذي طرحه **جاليليو** هو التالي: ماذا يحدث لسرعة الكرة التي لا تتحرك صعوداً أو نزولاً بل تتحرك أفقياً؟ الجواب الذي لا مفرّ منه هو: لن تزداد سرعتها ولن تتناقص، أي تبقى على ما هي عليه وهذا هو قانون العطالة. أين التجريد والنمذجة والابتعاد عن التجربة المباشرة، إذن؟ هل يعني اختيارنا للتجربة المباشرة والابتعاد عن التجريد أن نلحق بـ **هايدجر** في القول: إن الشمس تشرق فعلاً وتصعد إلى كبد السماء حقاً ثم تغرب مساء وأن دوران الكواكب، بالتالي، حول الشمس كما رصده **كوبرنيكوس** و**جاليليو** و**كبلر** هو نمذجة وتجريد لا أكثر؟ هل تحويل **هايدجر** عطالة المادة وخصائصها إلى فينومينولوجيا «العناد» و«النتوء» و«التمرد» و«الممانعة» أقرب حقاً إلى التجربة المباشرة من استنتاج **جاليليو** البسيط وتعميمه الشهير حول العطالة؟ أضف إلى ذلك أن سجّلات العلم الحديث تبيّن أنه لما اجتمع رهط من مشاهير أساتذة الجامعة في فلورنسا وكبار دكاترتها لتجربة منظار **جاليليو** الفلكي والتأكد من وجود أقمار المشتري فإن أياً منهم لم يبصر

شيئاً حين وضع عينه على عدسة المنظار فخرجوا كلهم غير مقتنعين البتة بمزاعم **جاليليو** الفلكية. هل تعني أولوية التجربة الحية والمباشرة هنا أن الأساتذة والدكاترة الأجلاء كانوا على حق وأن أقمار المشتري لم تكن إلّا تجريدات ونمذجات بناها **جاليليو** في ذهنه خدمة لنظرية رياضية أراد إسقاطها على الطبيعة والتجربة؟ أم تعني أن استخدام المنظار الفلكي يحتاج هو أيضاً إلى عين مدربة وليس إلى مجرد التحديق الساذج أو الأبله؟ الاعتبار ذاته يصحّ تماماً بالنسبة لنقد **هايدجر** لتجربة **جاليليو** الأخرى من أعلى البرج المائل. لا شكّ أن هؤلاء الوجوديين يدفعون بالنقاش أحياناً إلى حافة العبث واللامعنى والدوار أيضاً. لذلك أشعر أحياناً أنه لفرط تركيزهم على «الوعي المباشر» يفقدون الوعي، في التحليل الأخير.

قيصر: لطفاً، دعني أقاطعك للحظة. يلاحظ بعض شرّاح **هايدجر** أن المثال المفضل عن التجربة الأوليّة المباشرة التي ينطلق منها التحليل في الفلسفة الإنكليزية الكلاسيكية، **باركلي** مثلًا، يأخذ شكل: «العشبُ أخضرُ» أو ما شابه، في حين نجد أنه يأخذ شكل: «هذه المطرقة ثقيلة» عند **هايدجر**. أي أن الفرق هنا هو بين التجربة بمعنى التلقّي المنفعل فقط من ناحية وبين التجربة بمعنى المشاركة الفاعلة من ناحية ثانية.

عظم: الفرق سطحي وغير هام، إذ كما أن سبب تجربة «الخُضرة» عند باركلي ومصدرها ليس العالم الخارجي بالتأكيد كذلك فإن سبب «ثقل» المطرقة عند **هايدجر** ليس الخصائص المادية المعروفة للمطرقة مثل الكتلة والوزن الخ، بل العكس هو

الصحيح في تعاليمه. في الحقيقة إن القرابة بين **باركلي** **وهايدجر** أكبر بكثير مما يحب أن يعترف به الشراح. **لينين** كان على حق تماماً حين أرجع، في مطلع كتابه «المادية والنقد التجريبي»، الاتجاهات المثالية التي ركز على نقدها وتفنيدها إلى مصدرها الأم أي، مثالية **باركلي**. قرابة **هايدجر** من هذه الاتجاهات والتيارات يجب أن تكون واضحة. على كل حال دعني أرجع إلى الملاحظات التي كنت بصددها. ليس صحيحاً أن مرجع **هايدجر** الأولي في عرض طروحاته ومحاولته إكسابها شيئاً من المصداقية أو قوة الإقناع هو التجربة المباشرة والعالم «المعيوش» الخ، كما يدعي هو وأتباعه. القراءة المتأنّية لأعماله تبيّن أن مرجعه الأساسي هو التحليل اللغوي واتيمولوجيا اللغة اليونانية القديمة بالدرجة الأولى ثم اللاتينية والألمانية العالية. طبعاً، لا شك أن الاستعمالات اللغوية والمعاني السائدة تختزن تجارب أصحابها وأهلها، كما في الميثولوجيا والدين والثقافة عموماً، وتفيد كثيراً في التعرّف عليهم وعلى نمط حياتهم الخ. لكن ليس هذا ما يقصده **هايدجر** من التحليل اللغوي ومن اهتمامه الكبير بالاتيمولوجيا. في الواقع تظهر نزعات**هايدجر** اللاهوتية بوضوح تام في تحويله اللغة اليونانية القديمة ـ كما كانت مستخدمة وسائدة قبل **سقراط** ـ إلى لغة بدئية مقدسة بكل ما في العبارة من معنى. أو بكلمة أخرى، وجود الموجودات كشف نفسه في تلك الفترة وفي تلك اللغة. إنها اللوغوس أو كلام الله أو وحيه. هذا يعني، بالتالي، أن تاريخ الفكر اللاحق، وبخاصة الفكر الفلسفي منه، لم يكن إلّا ابتعاداً ونسياناً لحقيقة الكشف الأول وتشويهاً له. كما يعني أن مهمة الفلسفة الحقيقية هي بذل أكبر مقدار ممكن من الجهد الفكري والروحي

لـلاقتراب من هـذا الأصل وتـذكّره واقتنـاصه على مـا هـو عليـه مجدداً. الفيلسوف الحقيقي، عند هايدجر، معاصر دوماً لذلـك الكشف (أو هـو يحاول أن يكـون كـذلـك) تمـامـاً كمـا المؤمن الحقيقي معاصر دومـاً للمسيح في تعاليم كيركجـورد بغضّ النظر عن العصر الذي يعيش فيـه زمنياً وجسـدياً. لـذلك، لا يتنـاول هايدجر مسألة فلسفية هامّة واحدة ولا يطرح رأيـاً في مشكلة من المشكلات الفكريـة الكبرى ولا يحسم نقـاشاً فلسفيـاً معيّنـاً إلاّ ويكون مـرجعـه الأسـاسي وسنـده الأول هـو تحليـل العبـارات والكلمـات والألفاظ المستخـدمة قـديماً، بحثـاً وتنقيباً عن ذلـك المعنى الأولي والأصلي الـذي مـا زالت تختـزنـه تحت رواسب التشـويهات والأخـطاء والتأويـلات المتراكمـة لاحقاً. أي أن من أراد معرفة المعنى الحقيقي «للفينومينولوجيا» مثلاً ليس أمامـه إلاّ العـــودة إلى المعنى اليـونـاني الأعتق لعبـارتي «فينـومينـون» و«لوغوس». والطريقة ذاتها وحدهـا قادرة على تحـديد المعـاني الحقيقية للعدالـة والحقيقة والـزمان والمكـان والفلسفة والـوجود والأشياء والصدق الخ الخ. كتاب «الوجود والزمـان» زاخر بمثـل هذه التحليلات اللغوية والمعاني المستخلصة منهـا. بالمنـاسبة، كبـار الأخصائيين بـاللغة اليـونانيـة القديمـة لا يعيرون تفسيـرات هـايدجـر وقراءاتـه كبير اهتمـام لأنهم يعدّونهـا مجرّد شـطحـات تأملية ـ على الـرغم من ألمعيتها أحيـاناً ـ غـرضها خـدمة وجهـة نـظره الفلسفية المسبقـة لا أكثر. أي أن التـأويـلات والقـراءات اللغـوية التي يعتمـدها لا تؤكـد وجهات نـظره الفلسفيـة بصـورة مستقلة، كما يزعم، بقدر ما تشكل نتاجاً لها، أو تشكل تحصيلاً لما هو حاصل فيها أصلاً. وبـالمناسبـة أيضاً هنـا نجد المصـدر الحقيقي لفكرة «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو وأصداءها

في فكر المغرب العربي الراهن حيث كثر الكلام مؤخراً عن «حفريات المعرفة» وما شابه. وهنا وجه الشبه بين **هايدجر** ومدرسة التحليل اللغوي في الفلسفة الإنكليزية والأمريكية المعاصرة.

قيصر: ما من حب مفقود بين فلاسفة التحليل اللغوي و**هايدجر**. حين يضربون الأمثلة على القول الفارغ من المعنى يستخدمون جمله وعباراته. كذلك، تحصيل الحاصل من صلب الفلسفة عنده، أو بمعنى معيّن الخطاب الفلسفي لا يمكن أن يتعدّى تحصيل الحاصل، عنده.

عظم: في العمق، الظاهراتية التي ينتمون إليها ويقولون بها ليست ببعيدة كثيراً عن فينومينولوجية **هايدجر**. دعنا لا ننسى «واحدية الظاهرة» في الفلسفة المعاصرة كما أشار إليها **سارتر**. كذلك، بعد أن وضع الظواهريون العالم الخارجي ضمن قوسين وعلقوه ماذا يمنع اللغة، أية لغة، من الحلول محلّه كمرجع أخير وحَكَم نهائي في النقاش الفلسفي؟ هذا ما فعله **فيتجنشتاين** بالنسبة للغة السائدة حالياً باستخداماتها وأعرافها وهذا ما فعله **هايدجر** بالنسبة لليونانية العتيقة جداً بمعانيها الأصلية وكشوفها البدئية المزعومة. لذلك أقول أن **هايدجر** طرح وجودية لغوية بمعنىٰ أن أداته الرئيسة في تسويغ طروحاته الفلسفية هي الاحتكام إلى الاستعمالات اللغوية الشائعة والسائدة في لغته المختارة. في الواقع، استخدم **هايدجر** اللغات الأوروبية الميتة بطريقة معيّنة. معروف أن تعابير لغة التعامل العادي والتخاطب اليومي تطغى عليها خصائص الغائية والكيف والقصد والوسيلة والتدبير الخ.

يصحّ هذا الاعتبار بدرجة مضاعفة على اللغات الميتّة (لنقل قبل الكوبرنيكية) لأن ألفاظها ومفرداتها وبنيتها لم تقع تحت تأثير العوامل الكبرى الصانعة للحياة الحديثة ومنها، طبعاً، العلم الحديث وتقدمّه. أضف إلى ذلك ما ترسّب في نسيج هذه اللغات من بقايا الأرواحية البدائية ومعتقدات التنجيم وخرافات الشعوب وشعوذات الكهنة الخ. الآن، إذا قدّسنا واحدة من هذه اللغات ورفعناها إلى مصاف لغة وجود الموجودات، كما يفعل هايدجر، لا مفرّ من الاستنتاج بأن وجود الموجودات هو بذاته غائي وكيفي وقصدي وأداتي الخ، وأقرب إلى ما تقوله لنا الخرافة ويعلّمنا إياه التنجيم وتظهره لنا الأرواحية البدائية مما هو إلى تصوّرات العلم الحديث! أي أن هايدجر، على ما يبدو لي، يبني أونطو- لاهوته استناداً إلى الخصائص المذكورة للغة التعامل الغائي والتخاطبي اليومي زائد ما ترسّب في نسيجها من بقايا المعتقدات البدائية الخرافية. أجواء التقديس الديني - اللاهوتي أقوى وأكثر وضوحاً عند هايدجر مما هي عند فلاسفة التحليل اللغوي. لم يتعدَّ امتياز اللغة عند هؤلاء مستوى الفيتيش بعد. تقديس هايدجر لليونانية القديمة بدلاً من العربية أو العبرية والسنسكريتية - وكلها لغات مقدسة جداً عند أصحابها واهلها - قرار تعسفي تماماً ولا مجال لتسويغه في فلسفته سوى القول اللاهوتي المعروف: وجود الموجودات كشف نفسه باليونانية إياها أو، بعبارات تقليدية أوضح، إن مشيئة الله هي أن يكون وحيه وكلامه بالعربية أو العبرية أو السنسكريتية الخ، وبما أنه لا حيلة لنا في ذلك، ما علينا، إذن، إلا التقبل والاستماع والإذعان. بعبارة أخرى أعادنا هايدجر إلى تصورات قديمة حيث اللغة ليست نتاجاً إنسانياً أو فاعلية من فاعليات البشر المعبّرة عنهم

وعن حياتهم تتحوّل بتحولهم وتتطوّر بتطورهم، بل عـادت اللغة لتكون، في أرقى حالاتهـا، حدثـاً خارقـاً إعجازيـاً تحمل بعض معانيها قوة بدئية على تحريك الإنسان وتتمتع ألفاظهـا بالمقـدرة على تعليمـه وهدايتـه الخ بـدلاً من أن يكون الإنسـان هو الـذي يستخدم كلماتها ويشحن ألفاظهـا بالقـوة والتأثيـر والفعل. اللغـة المقدسة تحكي الإنسان وليس الإنسان هو الذي يحكيها. لذلك لا يملّ **هايدجر** من دعوة الإنسان المعاصر إلى الصمت والوقوف موقف الخضوع والتلقّي في حضرتها انتظاراً للوحي الذي ستبوح بـه في اللحظة المنـاسبة. أمـا بـالنسبـة للُغـات المعـاصـرة يبيّن **هـايدجـر**، في المقابلة التي نشـرتهـا مجلة «ديـر شبيجـل» بعـد وفـاته، أن الألمـانيـة هي اللغـة الـوحيـدة القـادرة على الكشف الفلسفي الفينومينولوجي الحقيقي، أو التي يمكن لفعل التفلسف الأصيل أن يتمّ بها وعبرها. لهذا يقول في المقابلة أن الفلاسفـة الفـرنسيين يتكلمون الألمـانيـة فـور شـروعهم في التفلسف حقـاً وجدياً لأنهم يعرفون أن لغتهم الأم لا يمكن أن تسعفهم في هذا المسعى الـروحي. يجب ألا ننسى أبـداً أن الفـرنسيـة هي لغـة الثـورة الأعظم في العصـر الحديث ولغـة العقلانيـة الديكـارتية، وخطاب العلمانية الحديثة والموسوعة التنـويريـة الكبرى. امتيـاز الألمـانية عنـده يكمن تمامـاً في بُعدهـا النسبي عن هذه الميـول والاتجاهات كلها على الرغم من الفساد الذي دبّ فيها واستشرى بعـد وقوعهـا تحت تأثيـرات القوى الصـانعة للتـاريـخ الأوروبي الحديث. لذلك يفضّل **هايدجـر** الألمانيـة العاليـة على الحديثـة بسبب من صفائها الـروحي الأكبر ونقـائها الكشفي الأعـظم. أما بـالنسبة لمـا ذكرتـه عن تحصيل الحـاصل في فلسفـة **هايـدجـر** فـأعتقد أنـه من حق الفلسفة التي تضـع العالم الخـارجي داخل

قوسين وتستهتر بالحقائق العلمية وتهمل الوقائع التي تكشفها العلوم المتخصصة، وتصرّ على حبس نفسها في الدائرة المسحورة إياها أن تستنتج بأن الفلسفة كلها ليست إلّا تحصيلات حاصلة. لكن هذا ليس كل شيء. يستخدم هايدجر الجُمل التكرارية بكثرة بحيث يحيط أقواله بهالة من العمق وبمظاهر النفاذ إلى قلب ما هو معروف سلفاً مما يوحي، في الوقت ذاته، بأجواء ترقّب انبلاج حقائق على قدر كبير من الخطورة الفلسفية والأهمية الروحية. انه، لا شك، سيّد من استخدم العبارة التكرارية لهذه الأغراض في الفلسفة المعاصرة وبتأثير ملحوظ أيضاً. في الواقع يذكّرني هذا النوع من التفلسف التكراري بحكاية صغيرة تروى عن متفلسف افرنسي تافه كان يطلق عبارات من النوع التالي ليوحي بعمق تفكيره ونفاذ بصيرته: «قبل موته بربع ساعة كان الفقيد ما يزال على قيد الحياة». الآن، كتاب «الوجود والزمان» مليء بالنوع التالي من الحقائق العميقة: «لا أحد يستطيع انتزاع موتي مني». «موت الآخر ليس تجربتي في الموت». «لا أحد يستطيع انتزاع موت الآخر منه». «في لحظة ولادة الإنسان يكون قد عمّر بما فيه الكفاية كي يموت». «الفقيد هو غير الميت» (بمعنى أن الفقيد فقيد لأهله وأصدقائه ومجرّد ميّت بالنسبة لمكتب دفن الموتى أو حفّار القبور). «مما يخاف الخوف؟ من المخيف!». «ما هي الأصالة؟ الأصالة هي تحقيق إمكاناتي الأصلية». «ما هي إمكاناتي الأصلية؟ إنها إمكانات وجودي الأصيل». «وجودي الأصيل هو تحقيق إمكانات وجودي الأصيل» الخ الخ. طبعاً، إذا سألنا هايدجر: إلى أين يوصلنا تكرار مثل هذه الأقوال التكرارية؟ أجاب حرفياً: ليس إلى مكان لأننا لا نريد الوصول

إلّا إلى حيث نحن. معروف أن هذا النوع من اللغو الرتيب مطلوب من أجل الدروشة وهو مؤثر في إحلال حالات فقدان الوعي التصوّفية. بالمناسبة لا أستطيع أن أمسك نفسي هنا عن ذكر حكاية المسيو لاباليس وحِكَمها المشهورة التي يتندر بها الفرنسيون على النحو التالي: «تزوج مسيو لاباليس من امرأة فاضلة وما أن أصبح زوجاً لها حتى أصبحت هي أيضاً زوجة له». «توفي مسيو لاباليس يوم الجمعة الذي كان آخر أيام حياته ولو مات السبت لكان عمره أطول». ملاحظة أخيرة: تصوّر الآن النتائج الرائعة التي يمكن أن يعطيها تفاعل هذه الوجودية ـ اللاهوتية المعادية للعقل والتقدم والمقدِّسة للغة الماضي السحيق مع الثقافات قبل العلمية وقبل الحديثة للبلدان المتخلفة ومع فكر قواها الأكثر رجعية وسلفية وإحيائية علماً بأنها تفد إلينا حاملة المرجعية الأوروبية بكل ما تعنيه، صراحة وضمناً، من قوة وامتياز وكل ما توحي به من هيبة خفية واحترام غير معلن! إنها السلفية اللاهوتية جاهزة في أبهى حللها، منظَّرة أوروبياً ومؤدْلَجة بصيغ يتعذّر إنتاجها عندنا ومدعمة بتحليلات مرهفة لم نصل إلى مرتبة إبداع مثلها، إلا أن جوهر الرسالة واحد. أو بالأحرى تستمد الاتجاهات اللاعقلانية والإظلامية القروسطية عندنا عوناً ضمنياً ومادة مشروعة من شبيهاتها الأوروبيات الأرقى بما لا يقاس لأنها نابعة من مرحلة ترف ما بعد الحداثة الأوروبية. لهذا يجبْ أن يكون وجه الشبه بين إدانة هايدجر التامة والقاطعة والنهائية للحاضر ـ بواقعه وقواه وإمكاناته واحتمالاته ـ بلغة قريبة من لغة قصيدة ت. س. اليوت «الأرض اليباب» وبلهجة شبيهة بلهجتها وبين الإدانة الموازية والمشابهة التي نجدها في «جاهلية القرن العشرين» واضحاً. كذلك بالنسبة

لأوجه الشبه والتلاقي بين إدانة **هايدجر** المماثلة للتاريخ الأوروبي بعد عصر الوحي اليوناني الأول وبين إدانة **أبو الأعلى المودودي** للتاريخ الإسلامي إدانة قاطعة ونهائية بعد عصر الوحي النبوي الأول. أما الاستنتاج فواحد: لا خلاص لنا إلّا بالرجوع إلى الوحي الأصلي وهدايته. وأما الفارق فكبير: في الحضارة الأوروبية المعاصرة تبقى مثل هذه الدعوات هامشية ودون كبير تأثير على مجرى الحياة والتاريخ، أما عندنا فأثرها الرجعي عظيم حقاً.

قيصر: هل تعتقد بوجود صلة مباشرة بين هذه التيارات الإسلامية ووجودية **هايدجر** مثلاً؟

عظم: نعم أعتقد ذلك. لكن هذه نقطة تحتاج إلى مزيد من التدقيق والدراسة. أفضل المعبّرين عن فكر هذه التيارات ونزعاتها كانوا على اطلاع جيّد على الفكر الأوروبي المعاصر وان من مواقع الإدانة الشاملة والرفض الكلي له. لم يكتف **المودودي** بإدانة التاريخ الإسلامي وتكفيره، بل تعدّى ذلك إلى إدانة جاهلية الحضارة الغربية بعد إرجاعها إلى ينابيعها الأولى في جاهلية الشرك اليونانية القديمة على حدّ تعبيره. انه لاهوت **هايدجر** الإرتدادي معكوساً. مصدر الوحي الأول في لاهوت **هايدجر** يتحوّل إلى جاهلية الشرك الأولى في لاهوت **المودودي**. طبعاً، لم يكن موقف **هايدجر** من الشرق وآسيا أفضل بكثير من موقف **المودودي** من الغرب، على الرغم من مستواه التنظيري الأرقى. عشية الحرب العالمية الثانية وفي الوقت الذي كانت تستعد فيه ألمانيا النازية لغزو الشرق والآسيويين، المتمثلين وقتها في

الاتحاد السوفييتي، كان هايدجر يشرح لجمهوره (في مقالته «على طريق اللغة»، إن أسعفتني الذاكرة) كيف لم يحقق الإغريق القدماء العظمة التاريخية الفذّة التي حققوها إلّا عبر الخروج عن حدودهم الجغرافية والصدام الخلاق مع الآسيويين الغرباء وصعبي المراس. أرجِّح أن الدراسة المتأنيّة لهذه المسألة سوف تبيّن أن الأسماء الأبرز في هذا الاتجاه الإسلامي المعاصر استعارت الكثير من مقولات وطروحات التيارات الفكرية الغربية في القرن العشرين ذات النزعات الدينية واللاهوتية والتصوفية ثم قامت بقلبها في خدمة اللاهوت الإحيائي المحلّي. الحصيلة جاءت مبتذلة جداً بالقياس إلى مستوى الأصل الأوروبي وبراعة إنجازه العالية. مع ذلك، وبغضّ النظر عن مسألة الصلات والتأثيرات المباشرة هناك القوة الداخلية للمنطق اللاهوتي التي تفرض نفسها وتؤدي بالضرورة إلى استنتاجات متشابهة عند مفكرين متباعدين قد لا يعرف أحدهم شيئاً عن الآخر. على سبيل المثال، لا بدّ للمنطق اللاهوتي الذي يؤكد وجود لحظة فريدة في التاريخ اخترق فيها الإلّهي (أو الأزلي أو المقدس أو المتعالي أو المفارق) الزمني وتقاطع معه إلى الحكم على ما قبل تلك اللحظة بالضلال والجاهلية والوثنية وإلى الحكم على ما بعدها بالانحدار والتراجع عن المنبع الصافي. على صعيد آخر، هناك أيضاً التأثير القوي والمعروف جيداً للفلسفة الحيوية الألمانية وهنري برجسون والفينومينولوجيا والوجودية عموماً ليس على الانتلجنسيا العربية الحاضرة فقط، بل على الفكر في العالم الثالث عموماً. على الرغم من الفارق الكبير في المستوى، توجد، بطبيعة الحال، صلات قربى قوية بين لا عقلانية أوروبا ما بعد الحداثة

واللاعقلانية الإسلامية أو العربية، مثلاً، النابعة من مرحلة سابقة على الحداثة. المشكلة هي أن الثانية تستخدم الهيبة الأوروبية للأولى لتسويغ نفسها وتبرير وجودها والدفاع عن طروحاتها. ومن أطرف ما وقعت عليه، بهذا الصدد، رأي لأستاذنا في الفلسفة في سوريا **أنطون مقدسي** جاء في سياق مقابلة مطولة معه حول: «الحداثة في الفكر والأدب» نشرتها مجلة «مواقف» سنة ١٩٨٠. يؤكد **أنطون مقدسي** أن أي اتفاق على معنى كلمة «شِعْر» يتطلب ضبط معانيها في اللغة الإغريقية القديمة. الآن، لماذا اللغة الإغريقية **وأنطون مقدسي** يعرف تماماً أنه لا توجد لغة في الدنيا حية أو شبه حية أو ميتة إلّا ويشكل الشعر والغناء جزءاً هاماً منها؟ أم أن لغة **هايدجر** المقدّسة تتصف بصفات سرية وخصائص سحرية تتعالى بها عن باقي لغات البشر؟!

قيصر: أشرتَ إلى بعضٍ هذه النقاط في دراستك «الاستشراق والاستشراق معكوساً» (١٩٨١) وما تلاها من مناقشات وسجالات، بخاصة في ردِّك على **أدونيس** في «دراسات عربية» (١٩٨٢)، لكنك لم تربط، وقتها، على ما أذكر، بين مواقف من انتقدتهم وفلسفة **هايدجر**، مثلاً تحليلك لنصّ **أدونيس** «بيان الحداثة» خالٍ من أي ذكر لـ **هايدجر**.

عظم: ليس تماماً، اكتفيت بالإشارة إلى **هايدجر** فيما يتعلق بمسألة تفصيلية عند الرد على **أدونيس**. لم أشأ وقتها إقحام مسائل فلسفية تميل إلى التخصّص في سجال فكري ذو طابع عام وموجّه إلى شرائح عريضة من القراء والمثقفين العرب. لكن طالما أنك أثرتَ الموضوع دعني أبدي بعض الملاحظات:

١): شخّص ادوارد سعيد الاستشراق الغربي وكأنه ابستيمة من أبستيمات ميشيل فوكو أو بارادايم من بارادايمات توماس كوهن. في أركيولوجيا فوكو لكل عصر أبستيمته المعرفية التي تحكمه وهي مغايرة كلياً لكل من الأبستيمة المعرفية المسيطرة على العصر السابق له والأبستيمة المعرفية المسيطرة على العصر اللاحق له. النتيجة التي يستخلصها ادوارد سعيد تتلخص بالتالي: بما أن ساسة الولايات المتحدة وصانعي القرار فيها مع من يحيط بهم من خبراء واختصاصيين وعلماء الخ في شؤون الشرق الأوسط ملتزمون التزاماً مطلقاً وعن بكرة أبيهم بالبارادايم أو الأبستيمة الاستشراقية إياها وواقعين تحت سيطرة رؤيتها للشرق لا يمكن للسياسة الأمريكية إلّا أن تكون معادية لقضايا تحرر الشعوب العربية عموماً ولقضية الشعب الفلسطيني على وجه التخصيص. إن أي تغيير حقيقي وجذري في السياسة الأمريكية المذكورة يتطلّب، إذن، إحلال بارادايم جديدة ومن نوع آخر محل البارادايم السائدة حالياً. أي أن السياسة العامة للدولة الإمبريالية الأعظم تتغير بتغيير الرؤيا وتبديل الجهاز المعرفي الذهني الكلي المغلق الذي يحدّد تلك الرؤيا ويتحكّم بها. وبما أن للشرق والشرق العربي تحديداً أبستيمته المعرفية المسيطرة حالياً ليس أسهل من أن يتحول الصراع مع الإمبريالية الأمريكية في المنطقة إلى صراع متعالٍ بين بارادايمات ثقافية متنازعة وأبستيمات معرفيّة متعارضة لا أبطال لها إلّا المفكرون والمثقفون! كذلك ينطوي هذا النوع من التحليل على النتيجة البعيدة التالية: المصدر الحقيقي للسلطان والقوة روحي أو معنوي أو أيديولوجي أو عقلي مما يعني أن تبديل موازين القوى رهنٌ بحلول أبستيمة معرفية محلّ أخرى أو بتغيير موازين الصراع

بين أبستيمة معرفيّة ما وأبستيمة أخرى مجاورة ومنافسة. كذلك تكون الامبريالية، بالتالي، أعلى مراحل الاستشراق؟! الآن، إن المعلم الأول ومصدر الوحي الأصلي بالنسبة لفلسفة البارادايمات والأبستيمات هو **مارتن هايدجر** وليس غيره.

٢): تبيّن لي أن المناقشات العربية الكثيرة لمسألة الحداثة تخلط بين مفهومين لها لا بدّ من التمييز الدقيق بينهما. المفهوم الأول هو الحداثة بمعنى «الموديرنيتي» (Modernity) وهو يشير، باختصار شديد، إلى حركة التاريخ الأوروبي ونتاجاتها منذ عصر النهضة والإصلاح الديني اللوثري حتى اليوم ومحركه الأول صعود نمط الانتاج الرأسمالي وتوسّعه. المفهوم الثاني هو الحداثة بمعنى «المودرنيزم» (Modernism) وهو حركة فنية أدبية فكرية أوروبية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وازدهرت وسيطرت في القرن العشرين ومن أبرز أعلامها الأوائل ومؤسسيها الشعراء **رامبو وبودلير ومالارميه**. ينشأ الاختلاط بين المفهومين والتشويش الناتج عنه لأن الحداثة بمعنى «المودرنيزم» تنطوي على ردة فعل قوية على الحداثة بمفهومها الأول وعلى عملية نقد وتجريح وتسفيه لها تصل عند البعض إلى حدّ رفضها بالكامل، **هايدجر** وت. س. **اليوت** مثلاً، لصالح حنين رومانسي شديد إلى أزمنة طوباوية غابرة سابقة على الحداثة بمعنى «الموديرنيتي». بعض ممثلي الجناح اليميني في حركة الحداثة بمعنى «المودرنيزم» يميلون إلى الانسحاب الروحي من العالم الحديث بتبنّي مواقف ذاتية جمالية صرفة أو أخلاقية متعالية جداً أو دينية تصوفية خالصة في مواجهة الحداثة والتاريخ الحديث. انهم الباحثون عن الخلاص - الفردي أحياناً والجماعي في أحيان أخرى - في تجربة العودة إلى ماضٍ مثالي لم يوجد قط إلّا في مخيّلتهم أو إلى صور طوباوية تماماً عن الإغريق القدماء

أو عن عصور الدفء والإيمان القروسطية أو عن روحانية الشرق المزعومة أو عن بدائية الإنسان الأول وبساطته أو عن أي شيء تحبّ تركيبه وتجميله في مخيّلتك. طبعاً في حداثة «الموديرنيزم» جناح يساري أيضاً يعطي لنقده الصارم للحداثة بمعناها الأول محتوى اجتماعياً معادياً للرأسمالية ويتطلع إلى تجاوزها إلى ما هو أرقى كما عند **بيكاسو وبيرتولت برشت وتشارلي تشابلين**. مناقشات الحداثة في الفكر العربي الحالي تخلط بين هذين المعنيين للحداثة. مثلاً، كتاب **جورج لوكاش** المترجم إلى العربية «الواقعية في زماننا» يتناول بالتقييم والنقد الحداثة في الأدب الأوروبي بمفهوم «الموديرنيزم» ولا علاقة له بالحداثة بمعنى «الموديرنيتي». كما أن الكلام الكثير الذي يقال وينشر اليوم في أوروبا وأمريكا، ونسمع به عربياً، عن مرحلة ما بعد الحداثة، أو «البوست مودرنيزم»، لا علاقة له بالحداثة بمفهوم «الموديرنيتي» أي تجاوز العالم الحديث لنفسه إلى عصر آخر، ولكن هناك من يعتقد أن «الموديرنيزم» قد استنفدت نفسها وأن الانتاج الفني والأدبي الحالي يمكن إدراجه في عداد مرحلة ما بعد الحداثة بالمفهوم الضيق للعبارة. المناقشات الجارية عندنا حول التحديث عموماً وحول المقارنة بين الأصالة والحداثة والمفاضلة بينهما لا علاقة لها البتة بالحداثة بمفهوم «الموديرنيزم» واهتمامها الأساسي والأول هو بالحداثة بمفهوم «الموديرنيتي» وبأهمية دورها وتطبيقاتها وتجليّاتها في حياتنا الحالية. من ناحية أخرى، المناقشات الكثيرة التي جرت على صفحات مجلتي «شعر» ثم «مواقف» لا تتناول الحداثة إلاّ بمعنى «الموديرنيزم» وميلها العام معاد للحداثة بمعنى «الموديرنيتي» انسجاماً مع قربها الأكبر إلى الجناح اليميني داخل «الموديرنيزم» الأوروبية نفسها. بعد هذا الإيضاح الضروري آتي

إلى هايدجر وأدونيس. يُعدُّ هايدجر واحداً من أهم وأبرز المنظّرين للجناح اليميني في الحداثة الأوروبية بمفهوم «الموديرنيزم» ومن أكثرهم عداء ورفضاً للحداثة عموماً أي بمفهوم «الموديرينتي». قناعتي هي أن أدونيس ينتمي إلى هذا الجناح ويلتزم به بخاصة أن هايدجر جعل من الشاعر نوعاً من النبي الذي ينكشف عن طريقه أو عن طريق لغته وإبداعه وعبقريته قدس الأقداس أو وجود الموجودات. مناقشات أدونيس حول الحداثة ومداخلاته عنها لا تقصد إلّا الحداثة بمعنى «الموديرنيزم» وهي معادية في العمق عداء شديداً للحداثة بجميع تجلياتها الكبرى، أي الحداثة بمعنى التحديث والعالم الحديث وبمفهوم «المودرنيتي» العام. إلّا أن أدونيس يستفيد ببراعة، في طروحاته عن الحداثة، من الالتباس الحاصل بين المفهومين اللذين أشرت إليهما في الاستخدام العربي للعبارة. يسمح هذا الالتباس لـ أدونيس في أن يظهر، في معظم الأحيان وليس دوماً، بمظهر التقدمي الداعي بقوة للتحديث والحداثة بمفهوم «الموديرنيتي» في حين أنه لا يدعو حقاً إلّا للطروحات الأكثر رجعية وارتدادية وأصولية في حداثة «المودرنيزم» المعادية للحداثة بمعناها الآخر وهو المعنى الذي يهمّنا حقاً كعرب أحياء اليوم. في هذا ما يفسّر لنا، في السجال الذي دار بينه وبيني، إعلانه إفلاس حركات وميول تاريخية مثل القومية والاشتراكية والرأسمالية والعلمانية والماركسية بحجة كونها تمت خارج المناخ الديني عندنا. كما يفسّر إصراره على وصف ما اصطلحنا على تسميته باليقظة العربية أو عصر النهضة «بالفراغ» أو «التجويف» داخل التاريخ الثقافي العربي، أضف إلى ذلك تنظيره اللاهوتي الدقيق لأطروحة «ولاية الفقيه» ودفاعه الأصولي جداً عنها. هذه الطروحات كلها هي، في خطوطها العامة، من

صميم تعاليم الجناح اليميني في حركة الحداثة بمفهوم «المودرنيزم» وكلها متناقضة كلياً مع تعاليم الحداثة بمفهوم «المودرنيتي» ويبقى المعلم الأول ومصدر الوحي الأصلي في كل هذا هو **مارتن هايدجر**. لذلك نجد أن لاهوت الإبداع الذي يشرحه **أدونيس** في «بيان الحداثة» لا يختلف بشيء جوهري عن لاهوت وجود الموجودات عند **هايدجر**. في الواقع «الإبداع» هو الإسم الأدونيسي لوجود الموجودات هذا، والذي لا يقترب منه **أدونيس** إلّا بلغة لاهوتية معدّلة قليلاً لكنها صريحة وواضحة. العبارات التي يتناول بها **أدونيس** الشرق مثل: الباطن، المكبوت، المحجوب، المخبوء، الصمت، الوحي، هي ذاتها العبارات التي يحيلنا عبرها **هايدجر** إلى وجود الموجودات. أما العبارات التي يصف بها **أدونيس** الغرب مثل: الظاهر، المكشوف، التقدم، المنهج، المادة، النسق، هي ذاتها العبارات التي يصف بها **هايدجر** الموجودات بعد أن انتزعها الفكر الغربي، اللاحق على مرحلة الكشف اليونانية الأول، عن وجودها الأصيل وأخذ يتلهّى بها بدلاً من الاهتمام بأصلها الروحي. انحراف الميتافيزيقا الغربية عن ينبوعها الروحي الأصلي المؤسِّس كما يصفه **هايدجر** يتحول عند **أدونيس** إلى انحراف الغرب كله عن أصله الشرقي المؤسَّس على الوحي والإبداع باتجاه المادية والتقنية والإمبريالية الخ. لندقق قليلاً أطروحة معيّنة من أطروحات **أدونيس**. يميّز **أدونيس** بين ما يسميه بالنص الأول، أي الوحي والقرآن وكلام الله المنزّل، وبين النص الثاني (أي التراث العربي الإسلامي) الذي نشأ حول النص الأول بفعل قوى التاريخ والصراع السياسي الخ بحيث حجب النص الثاني الدنيوي الزمني حقيقة النص الأول الإلهي المقدّس. كما يُلمح إلى أن خلاصنا كعرب اليوم يكمن

في الرجوع إلى ينبوع النص الأول واستلهام إبداعه وترك النص الثاني جانباً. هذه أطروحة هايدجرية خالصة بلباس إسلامي لا أكثر. الصراع بين الثابت والمتحول عند **أدونيس** يجرى ضمن إطار النص الثاني فقط أما موضوعه فهو تفسير النص الأول وتأويله. بهذا المعنى الثبات والتحوّل نسبيان، إذْ أن الثابت يتحول أيضاً كما أن المتحول يتنمّط ويتجمّد ويثبت. أما الثابت الحقيقي عنده وفي العمق فهو المعنى الباطن للنص الأول أي ما هو «أبدياً حديث» و«ما لا عمر له ولا يشيخ» على حدّ تعابير «بيان الحداثة». على الرغم من المظاهر ليس موقف **أدونيس**، في التحليل الأخير، مع المتحول وضدّ الثابت بل مع الثابت الذي لا عمر له ولا يشيخ وبالتالي مع الحديث أزلياً ودوماً. **هايدجر** هو الذي شرح كيف أدّى اهتمام الفكر الغربي منذ **أفلاطون** بالموجودات والأشياء فقط وبالأجوبة دون الأسئلة الوجودية الكبرى (النص الثاني) إلى حجب وجود الموجودات ومصدرها الروحي الأصيل (النص الأول). كذلك أطروحة **هايدجر** بأنه لا خلاص للغرب إلّا بترك الموجودات والأشياء والأجوبة من أجل العودة إلى الينبوع الروحي الأول لذلك كله معروفة جيداً. دعوة **أدونيس** في نصوص كثيرة إلى النقد الجذري للدين، وعلى طريقة **ماركس** أحياناً، تبدو للوهلة الأولى وكأنها انتصار منه للحداثة والتحديث، لكنها في العمق ليست كذلك. انها دعوة إلى النقد الجذري للنص الثاني التاريخي الدنيوي من أجل إزاحته وإحلال النصّ الروحي الإلّهي الأول محلّه. انه تهديم لوثن النص الثاني من أجل رفع لواء وثن النص الأول ورايته. بعبارة أخرى، دعوته إلى النقد الجذري للدين هي صورة مؤسلَمة عن دعوة هايدجر المعروفة إلى النقد الجذري للميتافيزيقيا الغربية وتحطيمها بغرض إحلال

تجربة وجود الموجودات محلها، أي تجربة الإبداع والوحي والكشف. تأكيد أدونيس، في كتاباته ومقابلاته الكثيرة مع المجلات، أولوية الأسئلة الوجودية الكبرى على الأجوبة التي طُرحت أو يمكن أن تطرح عنها معروف وهو ذو مصدر هايدجري صريح. عند هايدجر أصحاب الأسئلة الإبداعية التي تعيد طرح نفسها دون أي اهتمام بالأجوبة هم كبار فلاسفة الإغريق وشعرائهم وفنانيهم قبل سقراط. أصحاب الأجوبة التي تراكمت وحجبت وأضاعت ضياء الأسئلة الأولى وبريقها وتجربتها الوجودية هم أفلاطون وأرسطو وأتباعهم على امتداد تاريخ الفكر الغربي. كما عند هايدجر، الأسئلة عند أدونيس تحيل إلى مزيد من الأسئلة وليس إلى إجابات. في الواقع الإجابات هي المستنقع والانحراف بذاته. وكما عند هايدجر، الأسئلة عند أدونيس لا توصل إلى أي مكان أو حال لأن أحداً منّا لا يصل، في العمق، إلى غير المكان الذي هو فيه أو إلى أي حال غير الحال الذي هو عليها. تأكيد أدونيس المستمر أولوية الإمكان على الواقع وإصراره على أن التاريخ الحقيقي هو تاريخ الإمكان هما من صميم لاهوت هايدجر ووجوديته الدينية المضمرة. افتتان أدونيس بالتسمية كفعل خلق للأشياء وإبداع لها موقف هايدجري مقتبس عن نيتشة وبخاصة عن كتابه «العِلْم الفَرِح». عند أدونيس كما عند هايدجر ونيتشة قبلهما التسمية (الكلمات، اللغة، العبارات) هي التي تستدعي الأشياء وتوجدها لأن التسمية في العمق خلقٌ وإبداع. اللغة بمعناها الأصيل، عند هايدجر، لا تحاكي ولا تعكس ولا تُمثل ولا ترمز، بل تخلق وتبدع من لا شيء لأنها هي خلق وإبداع ولا تكون الأشياء إلّا لأن عبارة «كن» الأصيلة هي خلق وإبداع بلا مقدّمات أو سوابق أو نماذج جاهزة. هل هناك من تبنٍّ للنموذج اللاهوتي الأصولي

الحرفي لمعنى الخلق والإبداع أقوى من هذا التبنّي الهايدجري ومن ثم الأدونيسي من بعده؟ مع ذلك هناك فارق هام بين المعلم الأول وبين **أدونيس** في هذه المسألة: **أدونيس** يروّج لهذه الطروح كلها باسم الحداثة والتحديث والنقد الجذري للتقليد والدين في حين أن **هايدجر** صريح تماماً في رفضه للحداثة واحتقاره للتحديث وفي افتخاره بأنه معلم الأنتي ـ حداثة والمنظّر الأكبر لضرورة النكوص عنها في القرن العشرين. **هايدجر** ليس بحاجة إلى أي تمويه من هذا النوع. طبعاً معروف أن إضفاء مثل هذه القوة الموجدة للأشياء على الكلمات والعبارات أو على مجرّد ذكر أسمائها هو ببساطة من خصائص العقلية السحرية ـ الخرافية. خلاصة كل هذه الحكمة: «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله».

الإبداع عند **أدونيس** هو اسم آخر لوجود الموجودات عند **هايدجر**. والحداثة هي اسم آخر عنده لأثر وجود الموجودات على بعض الملهمين من البشر المختارين (بخاصة الشعراء) الذين مسّهم وجود الموجودات أو ضربهم أو كشف نفسه عبرهم أو عبر لغتهم أو إبداعهم أو فنّهم أو ما شابه ذلك. من مسّه وجود الموجودات أو ضربه الإبداع حديثٌ دوماً وأبداً، خلاق من لا شيء، مؤسِّس بلا مقدمات، لا تنطبق عليه أية معايير أو مقاييس أو حقائق لأن ما يخلقه ويؤسِّسه يغدو هو مصدر المعايير الجديدة والمقاييس المستقبلية والحقائق القادمة. انها كاريزما البادئين من الصفر، وسحر المبدعين لكل شيء من لا شيء كما عند **ماكس فيبر** أيضاً في تفسيره لنقاط البدء والتحول الحقيقية في التاريخ. لهذا يجد المبدع ـ المُحدث ـ المؤسِّس نفسه دوماً منفياً في هذا العالم، عالم الأشياء والموجودات بلا وجود، لا

وطن لـه أو مأوى أو بيت، لـذلك يعمـل على بنـاء مـأواه وبيتـه ومـوطنه في فعـل إبداعـه المؤسس، شعراً أو فنـاً أو نثراً أو أدبـاً الخ. يذكّر هذا كله بتعاليم بعض الفرق الصوفية المتطرفة، ومن هنـا اهتمـام أدونيس الشـديـد بهـا، ولا أقصـد الاهتمـام بمعنى الاستلهـام الجمـالي والشعـري والحضـاري مثـلاً، بـل بمفهـوم العقيدة والأيديولوجيا والحقيقة الفلسفيـة. من هنا رغبتـه العارمـة في تـأسيس كتابـة جديـدة مع التلميـح بأهميـة هذا الإنجـاز في خلاص العرب المعاصر. «بيان الكتابة» الذي اختتم بـه المجلد الثـالث من «الثـابت والمتحـول» هـو تمهيـد خجـول للتعـاليم الغنوصية التي ستسطع في «بيان الحداثة» لاحقاً. جدير بالإشارة أيضـاً أن جاك درّيـدا المنظّر الأوروبي الـرئيسي حاليـاً للمعنى الجـديد للكتـابة (وهـو المعنى الذي يتبنـاه أدونيس ويدعـو لـه) تلميـذ مخلص للمعلم الأول. ومن هنـا أيضـاً عـرض أدونيس لنفسـه بصفـة الإنسـان المنفي كـونيـاً، على حـدّ تعبير العنـوان العريض للمقابلة التي أجرتها معه صحيفة «لـومونـد» في خريف سنـة ١٩٨٤: «أدونيس المنفي كـونيـاً». الإبـداع أو وجـود الموجودات عند هايـدجر يضـرب العظماء المختـارين، والشعراء منهم خاصة، عشـوائياً وعلى صـورة دفعات أو شحنـات فجائيـة (انبجاسات متقطعة كلية، على حدّ تعبيـر أدونيس) تتتالى خارج كل زمان ومكان بحيث تشكل كـل دفعة منهـا حالـة فذة فـريدة، تتجلى في ذات خلاقة معيّنة لا يرتبط خلقها وتأسيسها بأي ماض و حاضر أو مستقبل إلا بالمعنى التنميـطي المبتذل للعبـارة. من نـا سـرمـديـة الحـداثـة عنـد أدونيس. هؤلاء هم المُحـدِثـون تقيقيون من لا شيء، وهو لا يخفي أبداً أنه واحـد منهم. من اتيته المفـرطة التي جعلتـه يقول عن نفسـه، في مقابلة مـع

مجلة «كل العرب» نشرت في صيف ١٩٨٧ : «أنا نرجس هذا الزمان العربي وبجميع المعاني». في العمق، الذات التي مسّها الإبداع هي المطلق. كما أن أولوية الذات في الإبداع وعند المبدع حقاً مطلقة. من هنا تأكيده الدائم انتماء الذوات المبدعة ـ المؤسِّسة إلى بعضها البعض خارج الزمان والمكان والحدث لتشكل هيئة (أو حلفاً، على حدّ تعبير أدونيس) من الأخيار المختارين المصطفين. إن رفض هايدجر الكامل للحداثة بمعناها التاريخي الأوسع والأهم جعله يعتنق الأصالة النازية برجعيتها المتطرفة وينظّر لها ويدافع عنها ويمتدحها نثراً كما هو معروف. إن رفض أدونيس المشابه للحداثة بمعناها التاريخي الجدّي جعله يعتنق الأصالة الخمينيّة بقروسطيتها المتطرفة وينظّر لها ويدافع عنها ويمتدحها شعراً ونثراً، كما هو معروف أيضاً. وجدت فائدة كبيرة مؤخراً في العودة إلى قراءة كتاب سارتر الذائع الصيت «ما الأدب؟» لما تضمنه (بخاصة الفصل الذي يحمل عنوان «لمن نكتب؟») من نقد لاذع وتسفيه رائع لهذه الاتجاهات النخبوية (أو الأرستقراطية على حد تعبير سارتر) والرجعية والعدمية في تصوير عمليات الإبداع الأدبي والفني وتجميل أصحابها لأنفسهم وتفريدهم لدورهم وأهميتهم.

قيصر: لا يمكن ولا يجوز لأية مناقشة نقدية لفلسفة هايدجر، أو لاهوته الوجودي وفقاً لتشخيصك المفضّل، أن تتمّ دون التطرق إلى وجود الموجودات.

عظم: صح.

قيصر: في «الوجود والزمان» دَرَس هايدجر فينومينولوجيا الحقيقة

الإنسانية أو الدازاين كمقدمة أو مدخل لما يمكن أن يقوله عن الوجود فيما بعد. نقطة البدء هي، إذن، الدازاين، أي المعنى الذي حمّله للعبارة التي صاغها لتجاوز مشكلة الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة بحيث تصبح حقيقة الإنسان هي «الوجود ـ هناك» في العالم دفعة واحدة بدلاً من أن يكون الوجود «هنا» أو «هناك» من خصائص الأشياء المادية أو الموضوعات عموماً بمعزل عن الذات وبصورة مستقلة عنها.

عظم: من أجل تجاوز مشكلة الذات والموضوع لا يكفي دمج عبارتين، الحل ليس لعبة لغوية نركِّب فيها «دا» التي تعني في الألمانية «هناك» على «تزاين» التي تعني «الوجود» فنخرج بحل سحري لمشكلة الذات والموضوع اسمه الدازاين. دعنا نترك جانباً هذه الألاعيب اللغوية والتفسيرات الشكلية ونبحث في المحتوى الفكري الذي حمَّلَه **هايدجر** لمصطلح الدازاين، أو بعبارة أخرى نبحث في تصوّره للإنسان.

قيصر: توجد أكثر من صيغة للتعبير عن هذا المحتوى: الدازاين يساوي ما لا يجوز أن نطرح سؤال «ما هو؟» عنه، أي ما لا ماهية له أو هوية. انه الكائن الذي يسبق وجوده ماهيّته على حدّ تعبير **سارتر**، لهذا قلب **هايدجر** كوجيتو **ديكارت** على النحو التالي: «أنا موجود، إذن، أنا أفكر». الدازاين يساوي أيضاً العدم واللاشيء عند **هايدجر** كما عند **سارتر**.

عظم: الدازاين مقولة من المقولات في منطق **هيجل** تأتي بعد مقولة

الصيرورة، الناتجة بدورها عن جدل مقولتي الوجود والعدم. مقولة الدازاين تشير هنا إلى مقولة الوجود وقد غدت متعيّنة بالكيف، هذا بالنسبة للأصل الهيجلي للمصطلح. أما الدازاين عند **هايدجر** فيحمل معنيين اثنين فيما يتعلق بصلته بوجود الموجودات. اسمح لي بإيضاح هذه النقطة لأنها مهمة في نظري. يتكشف المعنى الأول على طريق المعرفة الفينومينولوجية وهو بالفعل الوجود الإنساني ـ هناك في العالم مع الأشياء وأغراض الإنسان الخ. أما المعنى الثاني فيتكشف على طريق الوجود والحقيقة وهو أن «دا» أو «هناك» الوجود المطلق هو الإنسان بامتياز. أي أن الإنسان هو «الدا» أو «الهناك» الذي يقع وجود الموجودات عنده أو يحدث. بعبارات لاهوتية مألوفة الإنسان هو «الهُنا» أو «الهُناك» الذي تجَسَّده أو تقمصه وجود الموجودات، لذلك الإنسان هو «الوجود إنسانياً» (Human Being) أو الكينونة بشرياً. المعنى الأول أولي وهو المدخل للوصول إلى المعنى الثاني، أي المعنى الأقصى والأعظم أهميّة وخطورة. بالمعنى الأول وجود الموجودات هو «مشروع الدازاين»، على حدّ تعبير **هايدجر** في مؤلفه الرئيسي، حيث الدازاين هو **الألف** ووجود الموجودات هو **الياء**. بالمعنى الثاني يصبح الدازاين هو «مشروع وجود الموجودات» حيث وجود الموجودات هو **الألف** والدازاين هو **الياء**. في التحليل الأخير وجود الموجودات هو، بطبيعة الحال، ألفُ الأشياء وياؤها معاً وفي وقت واحد (الله). لهذا السبب ركّز **هايدجر** في أعماله المتأخرة على وجود الموجودات بدلاً من الدازاين الذي لم يعد يذكره إلا لماماً. يبدو لي أن التمييز بين المعنيين يحيلنا مباشرة إلى شبح التعاليم اللاهوتية الذي يحوم بوضوح حول تشخيص **هايدجر** للدازاين

وإلى أصداء العقائد الغنوصية التي تتكرر بجلاء في تصوره لـه. أصلاً، وجود الموجودات مكتشفاً عبر الدازاين لا يبعد كثيراً عن واجد الموجودات مكتشفاً عبر الإنسان أو التجربة الصوفية أو ما شابه ذلك. بعبارات بسيطة الإنسان عند هايدجر، في حقيقته الفينومينولوجية، روح بلا ماهيّة تأخذ صورة وعي متجسّد يواجه عالم الموجودات والماهيات والأشياء من مواقع المجابهة والتنافر. بلغة أكثر هيجلية انه الروح متعيّناً. انه بالتالي عدم ولا شيء بمعنى أنه لا ينتمي إلى عالم الأشياء ولا يسأل عن ماهيته (ما هو؟) وما لا ماهيّة له أو هوية يساوي اللاشيء. الدازاين عدم بمعنى أنه ليس بشيء كباقي الأشياء ومن الخطأ الكبير التعامل معه على هذا الأساس أو محاولة فهم حقيقته قياساً على ماهيات الأشياء ولغتها وعلومها. لاهوتياً، الإنسان هو لا شيء بالمقارنة مع الله، كذلك الأمر عند هايدجر حيث الدازاين لا شيء بالمقارنة مع وجود الموجودات لأن الدازاين ليس إلّا وجود الموجودات متعيّناً هنا أو هناك ووجود الموجودات ليس بشيء.

هنا، دعني أعلّق على كوجيتو هايدجر التي لا أعتقد أنها تشكل ثورة في الفلسفة المعاصرة، كما يحبّ البعض أن يفكر. الكوجيتو الكلاسيكية تعطي الأولوية إلى جوهر روحي صفته المميزة الفكر الخالص. كوجيتو هايدجر: «أنا موجود إذن أنا أفكر» تعطي الأولوية إلى الروح أيضاً، أي إلى وجود روحي لا ماهية له حيث الفكر إمكانية من إمكاناته فقط. بعبارة ثانية، لم يخرج هايدجر عن دائرة أولوية الروح في المثالية الحديثة على الرغم من طرحه لتصوّر غير ماهويّ وغير شيئيّ للروح. لذلك نجد أن مشكلة العالم الخارجي في الديكارتية تعيد إنتاج نفسها عند هايدجر بالصورة المناسبة: بما أن الدازاين روح بلا ماهية وليس من عالم الأشياء بشيء، وبما أن العالم الخارجي هو عالم من

الأشياء المادية والماهيات المحددة يجد الدازاين الأصيل نفسه مرمياً في العالم غريباً عنه، لا وطن له فيه أو مأوى يلجأ إليه أو بيتاً يبيت فيه، ينتابه القلق منه وغثيان الروح والدوار والضيق وهو، بالتالي، بحاجة إلى شجاعة اليأس وإلى عزم متأمل موته المحتم كي يواجهه ويستمر معه وفيه. انه نفور الروح المفترض من المادة. أما الدازاين غير الأصيل في وجوده فيتفادى نسبياً هذه الأحوال بالانغماس في عالم الموجودات والأشياء وتصوراتها ولغتها وعلومها بما في ذلك تفاهات الحياة الاجتماعية القائمة والجارية وثرثراتها ولغوها مما يجعله مستلباً عن وجوده الروحي اللاشيئي الأصيل. طبعاً، هذا الجانب من الأنشودة الوجودية معروف جيداً عربياً وعالمياً ولا لزوم لمزيد من التعليق عليه. دازاين **هايدجر** يردّنا بصراحة ووضوح إلى تصور روحي ـ لاهوتي معدَّل للإنسان على حساب التصورات الحديثة له جميعاً. ففي مواجهة أولوية النطق والفكر في تحديد الإنسان، كما عند **أرسطو** و**ديكارت** مثلاً، يطرح **هايدجر** أولوية المزاج والحال والإرادة والعناية والعزم في تشخيص الدازاين. في مواجهة أولوية الاجتماعي ـ السياسي في فهم الإنسان يطرح **هايدجر** أولوية الفردي ـ البطولي ـ الأصالوي ـ النخبوي. ولنلاحظ هنا أن هذه النزعة قوية في الفلسفات الوجودية المعاصرة كلها وقد أخذت شكل تهجّم **كيركجورد** على «العامة» وتهجّم **ياسبرز** و**أورتيجا جاسيه** على «الجماهير» وتهجّم **هايدجر** على «الناس» أو الـ «هُم» أو «واحدُنا» كما يسميهم. في مواجهة التاريخي ـ التطوّري يطرح **هايدجر** «إرتماء» الإنسان في العالم كشرط أولي دائم وضروري لوجوده مما يعني أن الدازاين هو الآن ما كانه دوماً، وهو الآن ما سيكونه حتى نهاية الزمان. في مواجهة البراكسيس التاريخي في فهم الإنسان كفاعل في

محيطه وكمفعول به من جانب هذا المحيط، كصانع لعالمه وكمصنوع من جانب هذا العالم، كمحوِّل للتاريخ وكمتحوِّل في التاريخ يطرح هايدجر قرف الدازاين من العالم وعزوفه عنه وتعاليه عليه تعالي الذات النابضة على الموضوع الميت والروح الحيّة على المادة الجامدة والوجود العيني على الماهية المجردة. الدازاين لا يكسب أو يكتسب شيئاً نتيجة احتكاكه بالعالم بل يخسر دوماً، أي يقع في التجربة والخطيئة. بعبارة ثانية، الروح هي كل شيء، كما يقول هايدجر في مقالته الشهيرة «مدخل إلى الميتافيزيقا».

قيصر: لم تأت على ذكر حرية الدازاين، لماذا؟

عظم: المعادلة الأساسية بسيطة: طالما أن الدازاين بلا ماهية تحدّده بأي شكل من الأشكال فإنه حر، بالتالي، حرية لا حدود لها. غياب الماهية يعني أن الدازاين في الأصل إمكان محض أو بالتعبير الأرسطي وجود بالقوة خالص والإمكان المحض هو العدم واللاشيء، طبعاً. عند أرسطو الوجود بالقوة التام والخالص ممتنع لأن أي انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يتطلب مسبقاً وجود ما بالفعل، أي أن الأولوية عنده هي دوماً للوجود بالفعل في حين أن العكس هو الصحيح عند هايدجر. حرية الدازاين تكمن، إذن، في أن إمكاناته جميعاً قابلة للتحقيق بالتساوي وما من شيء قادر مسبقاً على ترجيح واحدة منها على الأخرى، إنها حرية التعسّف التي كانت تنسبها بعض المدارس اللاهوتية والفرق الكلامية إلى الله قائلة بأولوية الإرادة الإلهية الحرة الخلاقة المبدعة بلا حدود مهما كان نوعها على العقل الإلّهي. من هنا حريّة الدازاين عند هايدجر (ومن

بعده أدونيس) تأخذ شكل العفوية الفجائية والإبداع بلا حدود والخلق من لا شيء. وفقاً لهذا التشخيص، لا تقبل الحرية، بالتالي، أي نوع من أنواع التفسير أو التعليل أو التعبير أو الشرح أو ما شابه ذلك، أي أنها إما أن تكون أو لا تكون تماماً كما النص الشعري عند أدونيس الذي اما أن يكون شعراً أو لا يكون، وانتهى الأمر. للحرية جانبها المأساوي المعتم عند هايدجر لأن كل إمكان يتحقق من إمكانات الدازاين ينتقص من إمكاناته الإبداعية الأولى ويحدّ، بالتالي، من حريته غير المتناهية أصلاً. تحول الإمكان إلى واقع يولّد قيوداً موضوعية على حرية الدازاين مما يشيئوه ويحجب أصالته عنه ويبعده عنها. من هنا قرف الدازاين من العالم والواقع واشمئزازه الدائم منهما وكرهه لكل ما يمّت للموضوعية بصلة. أما الدازاين الأصيل فهو القادر على إعادة امتلاك نفسه مجدداً كإمكان مبدع وحر وخالص، أي كروح محض بلا ماهية أو حدود أو تفسير. وبما أن هذا الإنجاز هو حالة جوّانية روحية خالصة لا أثر لها إطلاقاً على أفعال الدازاين المعني في حياته العملية ولا تعبير لها في قراراته الظاهرة في معاملاته اليومية يكون حال هذا الامتلاك الأصيل أشبه ما يكون بحال عقيدة الخلاص بالإيمان الجوّاني الصرف، وليس بالأعمال، في اللاهوت اللوثري، أو بحال عقيدة الإرجاء الكلامية المشابهة. أي بما أن الأصالة لا يمكن أن تكون إلّا نوعاً خاصاً جداً من العلاقة الداخلية الحميمة بين الذات وذاتها فإن الوجود مع الآخرين (الوجود الاجتماعي) محكوم عليه دوماً وأبداً بالزيف واللاأصالة. مرة ثانية، التمعّن في وجودية هايدجر يعطينا لاهوتاً أكثر مما يعطينا فلسفة بالمعنى الدقيق.

قيصر: من عدمية الدازاين ولا شيئيته يحيلنا **هايدجر**، على ما يبدو، إلى عدمية وجود الموجودات ولا شيئيته وكأنه يريد تأكيد التعاليم اللاهوتية الكلاسيكية القائلة بأن الإنسان من روح الله أو أنه على صورته أو ما شابه ذلك من استعارات.

عظم: إيحاءات هايدجر عن وجود الموجودات تترك انطباعات متنوعة ولكن متقاربة: انه نوع من القوة ـ الصيرورة المغلّفة بالأسرار والطلاسم انبثقت عنها الموجودات على نحو معيّن ولكن كان يمكن أن تنبثق عنها على أي نحو آخر مغاير كما يمكن أن تنبثق عنها في المستقبل موجودات يستحيل علينا تصوّرها الآن. وجود الموجودات يعرض نفسه على صورة الموجودات وهي عدم بدونه وهو عدم بدونها. وجود الموجودات موجود دائماً ولكنه لا يظهر بل يكشف نفسه وفي كشفه اختباؤه وفي كمونه انكشافه. وجود الموجودات لا شيء، انه «عدم يعدم»، على حدّ تعبير جملة **هايدجر** الشهيرة، أي أنه عدم فعّال خلاق من لا شيء مبدع بلا نموذج أو مقدمات. إنه الهاوية البدئية والفوضى الأصلية والإمكانات المطلقة التي تولدت عنها وتتولد دوماً عنها الموجودات الخ الخ. إذا جاز لي استخدام مصطلحات **أرسطو** في هذا المقام قلت أن وجود الموجودات هو أيضاً، وبمعنى معيّن، عالم الكون روحياً في حين أن الموجودات هي عالم الفساد والدازاين يحتل مرتبة خاصة وممتازة من حيث أنه في وقت واحد نتاج الكون والفساد. من هنا اهتمام **هايدجر** الأولي به كَمَعْبَر إلى وجود الموجودات ثم تخليه عنه. قناعتي هي أن تعاليم **هايدجر** بالنسبة لوجود الموجودات تحاول الجمع في لاهوت واحد بين التنزيه المطلق

من جهة وبين الغنوصية ـ التصوفية من جهة ثانية. لاهوت الإبداع عند أدونيس لا يخرج عن هذا الإطار، أيضاً.

قيصر: إيحاءات هايدجر، كما أسميتها، فيها الكثير من أجواء الغنوصية وأصداء التصوف، لكن هذا الميل يتعارض عادة مع التنزيه.

عظم. قلت انه يحاول الجمع بينهما في لاهوت واحد.

قيصر: أين التنزيه عنده، إذن؟

عظم: مثلاً، في إصراره أن وجود الموجودات عدم ولا شيء...

قيصر: هناك أيضاً سؤاله الشهير في أول جملة من مقالته «مدخل إلى الميتافيزيقا»: «لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟».

عظم: هذا سؤال ينبع من الموقف التنزيهي الأصلي. أصحاب التنزيه المطلق، في علم الكلام مثلاً، عبَّروا عن موقفهم بالقول ان الله لا شيء أو هو ليس بشيء. بعبارة أخرى الله أو وجود الموجودات مغاير ومفارق بالمطلق لكل شيء ولكل موجود أو مخلوق ولكل متصوَّر أو متخيَّل بحيث يصبح بالفعل لا شيء. هكذا يصبح علم الكلام كلاماً عن لا شيء أو عن اللاشيء. كما يصبح الوحي كلام اللاشيء عن نفسه وعن كل شيء. بمعنى معيّن أرقى حالات التنزيه هو التفريد، والتفريد في أرقى حالاته هو الإلحاد. من هنا ما يقال عن إلحادية وجودية

هايدجر. لكن، من ناحية ثانية، تعرض الصوفية علينا طريقاً معينة لتحقيق معرفة من نوع خاص جداً لهذا المغاير بالمطلق، المفارق بالمطلق، الآخر بالمطلق، الفريد بالمطلق، أي اللاشيء بالمطلق. معروف أن نزعات التنزيه بالمطلق موجودة في اللاهوت المسيحي القروسطي كما في علم الكلام، وهي قوية جداً في اللاهوت البروتستانتي المتطور. من هنا التشديد عند مفكر مثل كيركجورد على وثبة الإيمان العمياء باتجاه الفراغ واللامعنى، وعلى عناصر التناقض والمفارقة والمستحيل التي تُحمِّل المؤمن الحقيقي ما لا يُطاق الخ. الذي أريد استنتاجه هو التالي: قول هايدجر إن وجود الموجودات هو «عدم يعدم» ليس فيه أي إبداع أو حتى تجديد، انه صياغة خاصّة، تذهل القارىء عمداً، لعقيدة لاهوتية عتيقة لا أكثر. يتضح هذا عندما نترجم عبارته إلى لغة لاهوتية مألوفة: على الرغم من أن الله (أو وجود الموجودات) ليس بشيء على الإطلاق وعلى الرغم من أنه مغاير بالمطلق للموجودات جميعاً تماماً وكلياً يظلّ هو المبدع لها والخالق لوجودها. إن «العدم يعدم» تعني أن الله الذي هو ليس بشيء يعدم العدم بخلقه الأشياء والموجودات. شيء شبيه يقال عن سؤاله الميتافيزيقي الكبير: «لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟». صيغة السؤال توحي بالعمق الذي لا قرارة له، قد تستفزّ بعض العقول كما أنها قد تُمَسْمِر بعض العقول الأخرى أو تخدّرها. مرة ثانية، محتوى السؤال لاهوتي بسيط وقديم: لماذا خلق الله الأشياء المغايرة له بالمطلق؟ لو لم يخلقها لبقي هو وحده وهو ليس بشيء، أي لكان هناك اللاشيء فقط لا غير. هكذا، يأخذ سؤال هايدجر الشكل التالي: «لماذا يوجد شيء إلى جانب الله الذي هو ليس بشيء؟» وتختفي بذلك هالة العمق

وأجواء الغموض وتأثيرات المَسْمَرة والتخدير عن السؤال. توجد طُرق أخرى لطرح السؤال ذاته: لماذا توجد المادة الجامدة إلى جانب الروح المبدعة؟ لماذا توجد مخلوقات إلى جانب الخالق الذي هو ليس بمخلوق؟ أو إذا كانت الأشياء جميعها جائزة الوجود يصبح وارداً طرح السؤال لماذا وُجدت وكيف؟ أو لماذا انتقلت من حال الجواز الخالص إلى حال التحقق في الواقع، وكيف؟ أو لماذا لم تبق عدماً ولا شيء بدلاً من أن تصبح موجودات وأشياء؟ التنويعات على فحوى السؤال ومعناه لا تنتهي. إن رهبة مواجهة الإنسان للعدم وقلقها الخ التي يتكلم عنها الوجوديون كثيراً لا تعود تعني أكثر من رهبة مواجهة الإنسان للصيرورة الروحية المبدعة للأشياء على الدوام والتي ليست بشيء طبعاً، لأنها روح لا ماهية لها. يتجلّى الجانب الغنوصي - التصوفي عند هايدجر في تأكيده المستمر أن الموجودات هي التي تحجب وجود الموجودات، أو بعبارات دينية عادية: الانغماس في عالم المخلوقات يحجب عن الإنسان الخالق وينسيه إياه. بمعنى أدق، احتجاب وجود الموجودات ناتج عن فعاليته الإبداعية أو الخلاقة ذاتها، أي أن خلقه الأشياء يؤدي بالضرورة إلى حجب الأشياء له. بعبارة أخرى احتجابه عملية لا يمكن تفاديها كما أنها ليست ناتجة عن نسيان طوعي لله من جانب الدازاين، إنها نتيجة ضرورية للطريق التي يتجلّى فيها إبداع وجود الموجودات ويختفي في الوقت ذاته وراء تجليّاته وإبداعاته. لهذا السبب يوحي هايدجر دوماً في كتاباته أنه يريد أن يقول ما لا يُقال، يريد تفجير اللغة لأنها لغة شيئية غير قادرة على التعبير عن الحقيقة التي ليست بشيء ومغايرة لكل شيء، يريد تحطيم تاريخ الفلسفة الغربية لأنه محشو بالفلسفات الشيئية

القائمة على مفاهيم مثل الموضوع والمحمول، الجوهر والذات الخ وكلها تعنى بالموجودات وهي بالتالي ليست غير قادرة على الاتصال بوجود الموجودات أو كشوفاته أو وحيه فحسب، بل تعمل أيضاً على إعاقة تحقق مثل هذا الاتصال. لذلك ينتهي **هايدجر** إلى دعوة الإنسان إلى الصمت كي يترك المجال «لوجود الموجودات ليقول نفسه بنفسه» وكي يتيح الإنسان الفرصة مجدّداً لنفسه لسماع سكوت صوت الوجود باعتباره ليس صوتاً كالأصوات. برهن **هايدجر** عن انسجامه مع نفسه ومع صوفيته حين عزف عن تأليف الجزء الثاني من «الوجود والزمان» الذي وعد به، على اعتبار أن أية محاولة للتعبير عمّا «لا عينَ رأت ولا أذن سمعت ولا خطر ببال بشر» مخفقة لا محالة. أو بعبارة أخرى، بما أنه لا شيء يمكن أن يقال عن اللاشيء الذي هو وجود الموجودات فالأفضل الصمت (النص الأول عند **أدونيس**). من ناحية ثانية، بما أن كل شيء يمكن أن يقال عن عالم الموجودات حيث كل شيء جائز لا مناص من الثرثرة التي لا حدود لها ومن اللغو الذي لا نهاية له (النص الثاني عند **أدونيس** أيضاً). الخيار الفلسفي الأصيل، إذن، هو بين الصمت المطبق وبين الثرثرة اللامتناهية. التوسط الوحيد الممكن بينهما هو الشعر العظيم على لسان الشعراء الملهمين المبدعين حقاً. العلم، المعرفة، الفلسفة، التاريخ الخ ليست إلّا نوعاً راقياً ومنظّماً وفعّالاً في بعض الأحيان من ثرثرة عالم الأشياء ولغو مملكة الموجودات والماهيات. أما العبقري الذي يحاول أن يعيد البشر إلى الاهتمام بوجود الموجودات ويجذب العصر إلى أصالة الأصل الأول، مثل **هايدجر** نفسه، فمحكوم عليه بالصمت، وإذا تكلم قال شذرات من أقوال مبهمة مصيرها

الحتمي هـو الاصطدام بـالمعارضـة والممانعـة ومآلهـا هـو سـوء الفهم وسـوء التفسير الـدائمان. أعتقـد أن «التـراكتـاتـوس» هـو الكتاب الفلسفي الجدّي الوحيد الذي نشره **فتجنشتاين** في حياته وتدعو جملته الختامية إلى الاعتصام بالصمت، كما هو معروف.

قيصر: عرضك لوجودية **هايدجر** استناداً إلى ثنائيات لاهوتية قـاطعة ومتنـافية من نـوع الـوجـود/ المـوجـودات، الـلاشيء/ الشيء، الدازاين/ العالم، الصمت/ الثرثرة الخ يبقينا في عـالم السكون واللاحركة، أي وكأن كلٍ شيء يتمّ خارج الزمان والتاريخ: هـل هذا هو تفكير**هايدجر** حقاً؟

عظم: الثنائيات ثنائيات **هـايدجـر** بالتـأكيد. كـونها قـاطعة ومتنـافية يعطينا فكرة عن طريقة **هايـدجر** في رفض الدياليكتيـك. دراستي لـ **هايدجر** أقنعتني أنه في العمق لا تاريخ ولا زمان عنده. هنـاك فقط صيـرورة وجود المـوجودات المبـدعة للمـوجودات الخـالقة للأشياء كتجليات له، لكنها صيرورة خارج الزمان والتاريخ، أي أنهـا هي أيضاً ليست صيـرورة كالصيـرورات، بل هي المصـدر الأول لكل صيرورة وزمان وتاريـخ، ولذلـك لا يجوز تشخيصهـا على ضوء الصيرورة والـزمان والتـاريخ. في الـواقع، محـاولات تشخيصها على النحو المذكور هي مصدر الخطأ الأكبر والخطيئة العـظمى في الفلسفة والمعـرفة والعلم والتـاريـخ. لهـذا السبب يستشهـد **هايدجر**، في الفصـل الأخير من «الـوجود والـزمـان»، بقولٍ واحدٍ لـ **هيجل** من مواقع التأييد وهو: «التاريخ في جوهره هو تاريخ الروح».

قيصر: لكن عنوان مؤلفه الرئيس هو «الوجود والزمان»!

عظم: مسألة الزمان بسيطة. يجب ألّا ننسى أن «الوجود والزمان» هو مجرّد مدخل إلى الغاية الأعظم وهي وجود الموجودات. في هذا الكتاب يستكشف **هايدجر** الزمان على طريق المعرفة وتسلسلها وليس على طريق الوجود والحقيقة. الحقيقة الروحية التي تنكشف على الطريق الثانية قد تصنع الزمان لكنها هي نفسها ليست زماناً ولا زمان لها. أما الزمان كما يكشفه **هايدجر** في «الوجود والزمان» فلا يتعدى ـ في خطوطه العريضة ـ تعاليم **برجسون** المعروفة حول الموضوع. الزمان بمعناه العادي، لغة الزمان كما نستخدمها في حياتنا اليومية، قياسات الزمان كما تجريها علومنا الكثيرة تتعاطى كلها مع الزمان الشيئي الكمي الماهوي وليس مع الزمان الروحي الكيفي الحر. لهذا يجهد **هايدجر** في «الوجود والزمان» لإعادة تعريف المفهوم الحديث للزمان، بخاصة بعد **نيوتن**، استناداً إلى تأكيد أولوية السلوك الغائي للإنسان وإلى أولوية معانٍ بائدة للزمان مستمدة من مرحلة ما قبل الحداثة. وفقاً لتحليل **هايدجر** المستقبل موجود لأن الروح (الدازاين) تستبق وتتوقع وتَشْرع وتنظر إلى الأمام. والماضي موجود لأن الروح تنسى وتُهمل وتُراجع وتندار إلى الوراء. والحاضر موجود لأن الروح تُركّز وتعتني وتهتم وتدقّق. الزمان، إذن، هو حال مجرّدة عن هذه الأحوال الذاتية والمعاشة لا أكثر، أي مجردة عمّا يسميه **هايدجر** «بزمانية» الدازاين ويستنتج منها التالي: «زمانية» الدازاين هي أساس زمانه. أما الزمان الأصيل بمعناه هو فينطلق مما يسميه في «الوجود والزمان» بلحظة الرؤيا أو لربما الأفضل أن أقول «حين الرؤيا». وحين يحين «حين الرؤيا» لا فارق بين الزمان والأزل. الفكرة العامة هنا قديمة قدم **أفلاطون** كما في تعريفه الشهير: «الزمان هو

صورة الأزل المتحركة». لهذا قلت، في التحليل الأخير لا زمان عند **هايدجر**. في التطبيق العملي تأخذ فكرة هايدجر الشكل التالي: كل مرة يمسّ فيها وحي وجود الموجودات عبقرياً مبدعاً مؤسِّساً ويكشف نفسه في اختبائه يتأسس زمان جديد بماضيه وحاضره ومستقبله (لحظة الكاريزما المؤسِّسة عند **ماكس فيبر** التي يلحقها بالضرورة التنميط والروتين). أو بعبارة ثانية، «حين الرؤيا» هو اللحظة المؤسِّسة التي تنطلق منها حركة إلى الوراء تصنع الماضي وحركة إلى الأمام تصنع المستقبل. وعلى سبيل التمثيل على «حين الرؤيا» يمكن أن نذكر تجسّد الله في المسيح، نزول القرآن على محمد، رسالة البوذا. أما النموذج الأعلى عند **هايدجر** فيكمن في تأسيس المدينة ـ الدولة اليونانية القديمة. هذا يعني أن ظهور الإسلام، مثلاً، ليس نتيجة معقدة لظروف تاريخية وشروط اقتصادية وتوازنات سياسية الخ تطورت ونضجت في المرحلة الجاهلية، بل يعني أن العكس تماماً هو الصحيح. «حين الرؤيا» الذي نسميه بظهور الإسلام، هو الذي اخترع الجاهلية وصنعها بشروطها التاريخية المناسبة له وبظروفها الاقتصادية الملائمة لمفاهيمه وبتوازناتها السياسية الخادمة لمصالحه. كذلك، الإسلام اللاحق على «حين الرؤيا» أخذ الطريق التي أخذها ليس بسبب ظهوره على النحو الذي ظهر فيه، بل لأن وحي وجود الموجودات ضرب العبقري المؤسس وحدّد له، بالتالي، غاية جاذبة عظمى يصنع التحرك والسعي نحوها المستقبل. بعبارة أخرى «حين الرؤيا» صنع غائياً مستقبلاً كان متضمّناً فيه بمعنى معيّن، كما خلق ماضياً ملائماً لنفسه وللمستقبل الذي يحمله في رحمه. الماضي هو لا شيء سوى التراث المناسب لذلك الحين. التراث، إذن، لا تصنعه جماعة

بشرية معيّنة بتفاعلها مع بيئتها ومحيطها ونفسها، بل يأتيها نتيجة هبة من مصدر علوي آخر. طبعاً، «حين الرؤيا» ليس زماناً ولا زمان له، انه الأزل واللازمان الذي يصدر عنه الزمان بماضيه وحاضره ومستقبله. تكرار وقوع «حين الرؤيا» يعني أن الأزل يكرّر ذاته ويعود على نفسه. كل الفلسفات المعاصرة الباحثة عن زمن روحي ضائع كبديل عن زمن الصيرورات المادية لم تعثر، في التحليل الأخير، إلّا على الأزل. في هذه المسألة لا يختلف هايدجر بشيء عن برجسون.

قيصر: أليس صحيحاً أن الإسلام هو الذي صنع الجاهلية واخترعها؟

عظم: صنعها أيديولوجياً واخترعها نفسياً وفكرياً الخ وليس فعلياً وواقعياً. جهد هايدجر هنا موجّه كله إلى تأكيد أولوية الأيديولوجي والنفسي والفكري على الفعلي والواقعي. تشخيص هايدجر الذاتوي للزمان يؤدي إلى نتيجة تقول، على سبيل المثال، لا جاهلية إلا الجاهلية التي تصوَّرها الإسلام وخلقها وصنعها انطلاقاً من «حين الرؤيا». هذا يعني ببساطة أن محاولة البحث التاريخي التقريبي عن الجاهلية كما كانت بالفعل وبمعزل عن اختراع الإسلام لها وإسقاطاته عليها واستخداماته لصورتها مستحيلة أونطولوجياً ومن حيث المبدأ.

قيصر: معروف أن هايدجر لا يحمل العلوم التاريخية على محمل الجد. جهود التاريخ والتأريخ والتاريخانية الخ محتقرة عنده كونها تنتمي إلى عالم الثرثرة واللغو الذي أشرت إليه.

الموضوعية في التأريخ، مهما كانت نسبية، مستحيلة ومجرّد إضاعة وقت وتحويل للأنظار عما هو مهم حقاً. التفسير السببي للأحداث التاريخية، مهما كان مرهفاً وواسع الأفق، مرفوض أونطولوجياً ومن حيث المبدأ. أي أن الاعتبارات التي تنطبق على الزمان عنده تنطبق على التاريخ أيضاً. البديل الذي يطرحه...

عظم: عفواً. بالنسبة للزمان والتاريخ، أولاً، كما أن الزمان مشتق من أحوال الروح كذلك التاريخ. التاريخ والتأريخ موجودان لأن الروح تهدف وتشرع وتحقق غايات، آخذة بعين الاعتبار ما أنجزته قبلاً، وهذا ما يسميه **هايدجر** «بتواريخية» (Historicality) الدازاين. من هنا قوله «تواريخية الدازاين هي أساس تاريخه». ثانياً، إن المعنى اللاهوتي القروسطي للتاريخ جليّ تماماً وصريح كلياً في فلسفته، في حين أن المعنى ذاته أكثر التباساً وتغليفاً بالنسبة لما يقوله عن الزمان. أما البديل الذي يطرحه فهو إعادة تعريف معنى التاريخ استناداً إلى تصوّرين لاهوتيين واضحين هما: القدر والمصير.

قيصر: القسم الأخير من «الوجود والزمان» مخصص لشرح وجهة نظره في المعنى الحقيقي للتاريخ ولا شك أن القدر والمصير هما أبرز ما فيه.

عظم: مرة ثانية، التاريخ بمعناه الأصيل هو ما لا يجوز أن تطرح حوله أسئلة من النوع التالي: ما هو؟ لماذا؟ كيف حدث أو تمّ؟ أي أن التاريخ بمعناه الحقيقي لا هوية له أو تحديد ولا سبب له أو علة ولا تعليل فيه أو تفسير. كل شيء كان ممكناً وكل شيء

ممكن اليوم وغداً لأن التاريخ ليس بشيء. نحن في حضرة اللاشيء والعدم مجدّداً. التاريخ والتأريخ والتاريخانية بمعانيها الحديثة ومزاعمها الراهنة حول قدراتها على التحديد والتفسير والتعليل ليست إلّا تشويهاً فظيعاً (مع أنه مفيد عملياً) لعلاقة الدازاين الحقيقية «بتواريخيته» وللمعنى الأصلي والأصيل للتاريخ. أما السؤال الأصيل الذي يجب أن نسأله فيتلخص بالتالي: من هو التاريخ؟ جواب **هايدجر** في العمق: التاريخ هو وجود الموجودات. بعبارات لاهوتية مألوفة التاريخ هو ما قدّره الله، وحين يتعيّن هذا القدر في جماعة بشرية ما يسمى بالمصير. وهنا لا بدّ من بضع ملاحظات مهمة: **أولاً**، يحتقر **هايدجر** العلوم التاريخية الحديثة تماماً لأنها تهتم بالماهو واللماذا والكيف حدث وجرى، ويمجّد، في المقابل، الشعر والميثولوجيا والخرافة والتصوف لأنها لم تهتم في يوم من الأيام إلّا بمن هو التاريخ؟ **ثانياً**، عند **هايدجر** التاريخ هو وقوع أو حدوث وجود الموجودات كقدر ومصير. وهو يردّ عبر هذا الطرح اللاهوتي على السطحية المفترضة للقائلين بأن التاريخ هو محاولة اكتشاف نظام الأحداث وتعاقبها، أو هو النمو الجدلي للروح المطلق، أو التطور الدياليكتيكي لأنماط الانتاج وتعاقبها، أو نتيجة لأفعال عظماء الرجال وأعمال الأبطال والقادة الخ. وجود الموجودات ليس تاريخاً كما أنه ليس تاريخياً ولكنه سرّ التاريخ وصورته. قدر وجود الموجودات هو التاريخ. **ثالثاً**، يقدم **هايدجر** تحليلاً لغوياً وايتمولوجياً لكلمة «تاريخ» في الألمانية القديمة ليثبت أن معناها الفينومينولوجي الأصلي والأصيل يشير إلى «العناية» وإلى «ما أرسل» أو «بُعث» وإلى «القدر والمصير»، مما يعني أن التاريخ بمعناه الأصيل هو هذا الذي أرسل وبُعث

بمجموعه من وجود الموجودات إلى الإنسان أو الدازاين. يضاف إلى ذلك أن قدر وجود الموجودات مزدوج: أي قدره هو أن يرسل ما أرسله إلى الإنسان وفي الوقت ذاته أن تحجبه رسالته ذاتها عن الإنسان. تاريخ البشر هو هذا القدر المزدوج لوجود الموجودات وليس قدر الموجودات وحدها، كما يظن ضلالاً أصحاب العلوم التاريخية وأربابها في العصور الحديثة. هذا هو المصدر العلوي للتاريخ الذي يحدّد للموجودات أفقها الزماني والتاريخي ـ على حدّ تعبيره ـ ولكنه يبقى هو بلا تاريخ وخارج الزمان وعبر هذا الأفق. مرة ثانية، التاريخ ليس إلّا سلسلة من إسقاطات الأزل الفذة والفريدة وغير القابلة للفهم أو الشرح أو التفسير على الوجود الزماني ـ التاريخي للبشر. لا غرابة، إذن، في أن يعدّ هايدجر كل المحاولات الحديثة لتحقيق معرفة تاريخية، تتصف بشيء من الموضوعية والشمول والتراكم، نوعاً من الثرثرة واللغو لا أكثر. رابعاً، كل إسقاط من هذه الإسقاطات هو «حين رؤيا» فذ أو وحي فريد تنبثق عنه حركة نحو غاية انكشفت في الإسقاط ذاته فيتشكل بذلك المستقبل التاريخي، كما تنبثق عنه حركة معاكسة تصنع ماضياً تاريخياً ملائماً. الماضي حديث دوماً حداثة لحظة الوحي التي خرج منها والمستقبل جديد دوماً جدّة لحظة الوحي التي انبثق عنها. حركة التاريخ محكومة، إذن، بالسببية الغائية وليس الفاعلة، كما تزعم العلوم التاريخية، لأن الغاية التي تنكشف وتتحدّد في لحظة الوحي تجذب الدازاين إلى صنع مستقبل جديد وتفتح له، في الوقت ذاته، آفاق بناء ماض جديد أيضاً يلائم هذا المستقبل وينسجم معه ويخدمه ويسوّغه. الفيلسوف أو المؤرخ الذي يبحث عن أساس الحقب التاريخية الكبرى في العقل أو

التجربة أو التاريخ أو نمط الانتاج أو أفعال الأبطال العظام الخ على ضلال كبير لأن أساسها لا يكمن، في التحليل الأخير، إلّا في قدر وجود الموجودات ومصيره. بعبارة أخرى، أحلَّ **هايدجر** مجدّداً لاهوت التاريخ الديني محل ما اصطلحنا على تسميته بفلسفة التاريخ العلمانية.

قيصر: ذكرت أن القاسم المشترك بين **هايدجر** و**هيجل** هو عقيدتهما بأن التاريخ هو تاريخ الروح، مع ذلك أنت لا تدين لاهوت الروح الهيجلي بينما أجدك تهاجم لاهوت الروح الهايدجري. لماذا؟

عظم: أذكّرك هنا بموقف لـ ماركس، أقصد دعوته كل مهتم بـ **هيجل** إلى استخلاص القلب الدياليكتيكي ـ العقلاني لفلسفته من القشرة الصوفية ـ الدينية التي غلّف بها **هيجل** ذلك القلب. الموقف معكوس تماماً بالنسبة لـ هايدجر، أي المطلوب هو كشف القلب اللاهوتي ـ التصوفي لفلسفته بطرح القشرة الفينومينولوجية ـ التجريبية التي غلّف بها ذلك القلب، وهذا ما سعيت إليه. بهذا المعنى **هايدجر** هو تماماً **الأنتي ـ هيجل** في القرن العشرين لأن تصوّره للتاريخ يعطينا فينومينولوجيا الروح معكوسة، أي يعطينا تاريخ الروح وهي تتراجع وتتقهقر وتضمحل. فبدلاً من أن تبدأ الروح تاريخها جوهراً لتتحول نمواً إلى ذات مطلقة، نجدها تبدأ تاريخها عند **هايدجر** ذاتاً كاملة (في «حين الرؤيا») لتتراجع بعدها ضموراً إلى جوهر أصمّ وماهية تافهة. بدلاً من أن تراكم الروح التجارب وتتجاوز نفسها في أوديسيّتها التاريخية نجدها تفقد، عند هايدجر، التجربة

البكـر الأولى وضيـاءهـا وتخسـر نفسهـا في نـزولهـا الأورفيوسي الأسطوري إلى الحضيض. في الواقع المقارنة مع **هيجـل** مفيدة هنا. في مطلع شبـابه انـطلق **هيجل** أيضـاً في تفكيره من صـورة نمـوذجية خيـاليـة عن طبيعـة حيـاة الإغـريق القـدمـاء وجمـالهـا وفضائلها وفرادتها الخ وبخاصة بالنسبة لحياة المـدينة ـ الـدولة. لكنـه تخلّى بسرعـة عن هذه الأسـطورة الرومـانسيـة المثـاليـة ـ الجمـالية الشـائعة كثيـراً يومهـا في الأوسـاط الثقـافيـة الأوروبيـة لصـالح التصـوّر التاريخي الـذي طرحـه في أعظم مؤلفـاته، أي «فينومينولوجيا الروح». ويبدو أن التأثير الحاسم في هذا التحـوّل جـاء نتيجة اطـلاعـه الـواسـع والعميق على الاقتصـاد السيـاسي الإنكليـزي الكلاسيكي. في المقـابل، يسلك **هـايـدجـر** سلوك إبـراهيم المعـاكس، أي يعـود إلى تـأكيـد الأسـطورة المثالية ـ الجمالية عن الإغريق القدماء وعن حياة المدينة ـ الـدولة المثلى بعـد صبغها بصبغـة دينية لاهـوتية واضحـة. ثم يعـرض تـاريـخ الغـرب على أنه لا أكثـر من عملية انحـطاط تـدريجي وانحـدار متزايد من العصـر الذهبي اليـوناني الأصيـل وصولاً إلى عصـرنا الحاضر. بعبارة بسيطة ينسب **هايدجـر** إلى الإغريق القـدماء مـا نسبـه العبـرانيـون والعـرب، مثـلاً، لأنفسهم من تلقّي رسـالات سماوية بادئة ووحي إلّهي مؤسّس لتـاريخ جـديد ينحطّ وينحـدر كلما تقدّم إلى الأمام مبتعداً عن لحظة الكشف أو «حين الرؤيـا» الأصلي. فينومينولـوجيا الـروح عند **هيجـل** نقضت هذا التصـور اللاهوتي للتاريخ وعكسته في وقت كان ما يزال يتمتـع فيه ذلـك التصـوّر بنفوذ قـوي وانتشار واسـع في الثقـافـة الأوروبيـة وغيـر الأوروبية. في مقابل ذلك، يركّز **هايدجر** جهوده المعـاصرة على إعادة إحياء التصوّر اللاهوتي للتاريخ وتثبيته في الوقت الذي فقد

فيه هذا التصوّر كل نفوذ جدّي وكل تأثير فعّال ليس في الثقافة الأوروبية وحدها، بل في الأوساط الثقافية المستنيرة والأكثر تقدماً خارج أوروبا أيضاً. لهذا، يؤكد **هيجل**، على سبيل المثال، أن المجتمع البورجوازي الحديث يحمل إمكانات خلاصه واحتمالات تجاوزه لنفسه في صيرورته التاريخية ذاتها، في حين يعلّمنا **هايدجر** أنه لا خلاص للمجتمع المعاصر من شرور الحداثة وآثام المعاصرة إلا بالعودة إلى اقتناص روح الوحي الأول الذي ضرب الإغريق والقدماء وصعقهم فمكنهم، بالتالي، من تحقيق الإنجازات الفريدة التي حققوها يومها. من كتابات **هايدجر** يمكننا استخلاص الخطوط العريضة والمراحل الرئيسة لفينومينولوجيا انحطاط الروح والتاريخ عنده. في الفكر الديني ـ اللاهوتي لا بدّ للبداية من أن تبدأ في جنّات عدن. ويكمن ابتكار **هايدجر**، هنا، في نقل جنّة عدن من عدن إلى أرض الإغريق القدماء حيث صعق كشف وجود الموجودات نخبة مصطفاة من هؤلاء القوم فأقدموا على إبداع تصوّر مؤسِّس ومتكامل للكون ولمكانة الإنسان فيه وموقعه منه. عبّرت هذه النخبة عن حالها الجديدة في الشعر والملاحم والتراجيديات والأساطير والدين، كما عبّرت عن حالها عملياً وتاريخياً بإنشاء المدينة ـ الدولة بأخلاقها وآدابها وسياساتها وتقاليدها ومعابدها وطقوسها وفنونها وأبطالها ومآثرها الملائمة كلها «لحين الرؤيا» الأول والمنبثقة عنه. بعبارة أخرى مؤسس جنّة المدينة ـ الدولة اليونانية القديمة ومبدع حياتها المثالية الجميلة هو هذا الوحي الأول، لذلك وصفها **هايدجر** بموقع انكشاف وجود الموجودات في اختبائه. إن ما أبدعه عظماء فنانيها ومشرّعيها وشعرائها وساستها الخ، كان كله بفعل الضربة الخلاقة التي أصابهم بها

وجود الموجودات واستجابة لتأثيراتها ومفاعيلها. أما النموذج الأعلى لهذه الحقبة الذهبية فيتلخص عند هايدجر في البطل المأساوي اليوناني والفنان المؤسس المبدع. من ناحية ثانية، حركة التاريخ ابتعاداً عن الجنة وانحداراً نحو الحداثة ناتجة عن احتجاب وجود الموجودات وانكماش وحيه وتلاشيه التدريجي. بالنسبة للفكر الفلسفي القديم تحديداً، النموذج الأصيل هو آثار الفلاسفة الأوائل الذين هزّهم الوحي وصعقتهم الأسئلة الوجودية الكبرى ولم يأبهوا بالأجوبة، طرحوا اللغز ولم يهتموا بالحلول، لم يتوقفوا عن التعجّب في الوجود ومن الوجود ولم يسعوا إلى تبديد تعجبّهم هذا عن طريق التفسيرات المنطقية أو إلى إسكاته عبر التحليلات السببية. لكن احتجاب وجود الموجودات أوصل، أول ما أوصل، إلى عصر أفلاطون وأرسطو حيث حلّت الأجوبة الفلسفية الكبرى محل الأسئلة الوجودية الأولى، وحلّت الحلول الواضحة محل الألغاز الملتبسة، ونزلت التفسيرات المنطقية والتعليلات السببية للوجود منزل التعجب الأصلي من الوجود وفي الوجود. أي طغت فلسفة الموجودات على وحي وجود الموجودات وتغلّب خطاب الأشياء الجامدة والماهيات المحددة على خطاب اللاشيء الحي والإمكان المفتوح. أما النموذج الأعلى لهذه الحقبة فكان الفيلسوف ـ العالم مصنّف الوجود إلى: مثال وواقع، ثابت ومتغيّر، جوهر وعرض، موضوع ومحمول، ماهية ووجود، كليّات وجزئيات الخ. إن استمرار احتجاب وجود الموجودات وتلاشي وحيه وكشفه ولد الحقبة اللاتينية ـ القروسطية، حقبة الترجمات الرديئة إلى اللاتينية والتكرار الذي لا ينتهي للتعاليم الدينية الجوفاء، حقبة شرح شروح الشروح والمناظرات المدرسية العقيمة والعقائد اللاهوتية

الخاوية في رتابتها المملّة. أما نموذجها الأعلى فيجده في الراهب ـ القديس ويقابله، الأنتي ـ نموذج، أي كبار متصوفة العصور الوسطى الذين اقتربوا وحدهم من الوحي الأصلي ومصدره وعلى رأسهم، طبعاً، المتصوف الألماني مايستراكهارت الذي تخلّى عن الفلسفة الأرسطية والتفكير المنطقي والمُثُل الأفلاطونية الخ بحثاً عن «حين الرؤيا» وطلباً حقيقياً لوجود الموجودات. في العصور الحديثة احتجب وجود الموجودات احتجاباً تاماً فطغت الأشياء كلها على المعاني والمعرفة العلمية الموضوعية على الوحي، والمادة على الروح، والإنسان على الله، والتقنية على الرسالة، والموجودات على وجود الموجودات. أما النموذج الأعلى لهذه الحقبة فيجده هايدجر في البورجوازي/ العامل من جهة، والتقني/ العالم، من جهة ثانية. الحقبة الحديثة هذه هي نتاج للمرحلة المتدنّية التي بلغتها الروح في الوقت الحاضر في أوديسيتها المعكوسة وفي نزولها الأورفيوسي إلى العالم السفلي. انها أرذل الحقب لأن الإنسان تحول فيها من دازاين إلى إرادة فاوستية وفكرة نيوتونية. لهذا يمتدح هايدجر خلية النحل التي تعيش داخل حدود إمكاناتها الطبيعية المستمدة، في التحليل الأخير، من وجود الموجودات ويدين الإنسان، والإنسان الحديث بصورة خاصة، لأنه الموجود الوحيد الذي يرفض، في ظل غياب وجود الموجودات واحتجابه، الاعتراف بحدود إمكاناته الطبيعية، بل يعمل دوماً على كسرها وتجاوزها وتخطّيها. أعتقد أن الإدانة هنا، موجّهة ضمناً إلى الإنسان كقوة تحوِّل الطبيعة والإنسان معاً عن طريق العمل فتنتج بذلك المعرفة والعلم والتقنية. من هنا تفضيل هايدجر المطلق للحقبة الذهبية التي كانت فيها معالجة

شؤون الكون والبشر موقوفة على الشعر والملحمة والخرافة والميثولوجيا والنبوة والتراجيديا والبطولة. من هنا تمجيده للدازاين البدائي - على حدّ تعابير «الوجود والزمان» - لأنه مستغرق في السحر والشعوذة والإشارة والرمز والوثن والفيتيش حيث لا تشييء أو موضوعية أو منطق أو عقلانية تعكّر علاقته المباشرة بكيف الموجودات ووجودها. ومن هنا تحقيره للمراحل التي أصبحت فيها معالجة شؤون الكون والبشر من اختصاص الفلسفة والعقل والمنطق والمعرفة التاريخية والعلم والتقنية.
والآن ماذا بعد؟ نصيحة هايدجر تتلخص بالتالي: الصمت وتحضير النفس لاستماع الصوت الساكت للوحي الجديد الذي سينبثق عن وجود الموجودات مجدداً ومؤسِّساً لحقبة جديدة كلياً حيث يمكن أن تعود الروح لتحلّ محل المادة، والمعاني محل الأشياء، والرسالة محل التقنية، والله محل الإنسان، ووجود الموجودات محل الموجودات. لهذا أعلن هايدجر، في وصيته الفلسفية التي نشرتها مجلة «ديرشبيجل»، أن الفكر المعاصر وصل في اللحظة الراهنة إلى نقطة أصبح فيها الصمت مطلوباً وضرورياً. لا شكّ أيضاً أن هايدجر يعدّ وجوديته نوعاً من التحضير الروحي والإعداد النفسي للإنسان الحديث بحيث يغدو أكثر قابلية لتحسس إمكانية بزوغ فجر الحقبة المنتظرة. كذلك أعتقد أن هايدجر رأى في «الفجر الجديد للنازية» وفي «الحقيقة الجوانية للاشتراكية القومية»، على حدّ تعبيراته الحرفية، نذيراً ببداية قدوم مثل هذه الحقبة وانبلاج وحيها المبدع، أي رأى فيها تباشير خلاص الإنسان الحديث من الظلمات الناجمة عن نسيان وجود الموجودات واختفائه. أما إذا سألتني عن الشكل الذي يأخذه هذا التحضير الروحي في لاهوت هايدجر أجبت، وفقاً

لما فهمته من نصوصه الملتبسة عمداً وتلميحاته الغامضة قصداً، أن التحضير الروحي يأخذ شكل دعوة الإنسان الحديث إلى التخلّي عن تقديس بروميثيوس والإقتداء بفاوست وإلى الابتعاد عن أنماط التفكير العلمية والتكنولوجية والتاريخية والفلسفية الحديثة بسبب من شيئيتها الكاملة وماديتها الطاغية ونسيانها التام، بالتالي، لوجود الموجودات ووحيه، بحيث يعود الإنسان كما كان، أي دازاينا بسيطاً حدث عنده وجود الموجودات ووقع. لكن خلاص الإنسان، في التحليل الأخير، ليس في استطاعته وكل ما يمكنه فعله هو الانتظار بخضوع وخشوع وتواضع وانتباه صامت إلى أن يحين «حين الرؤيا» وينكشف وجود الموجودات. أو بعبارة أخرى ليس في وسعه سوى انتظار هبة النور التي يمكن أن يقذفها في صدره بعد طول جهاد فاوستي عقيم وبعد تمردات بروميثيوسية لا طائل منها. في العمق، الخلاص الذي يعد به **هايدجر** لا يطال، في الحقيقة، إلّا نخبة قليلة مصطفاة من البشر قادرة على العزم اللازم لإعداد نفسها لتلقّي الرسالة الغيبية الجديدة وعلى القرارات الحاسمة التي تتطلبها حياة الروح الأصيلة والمبدعة. هؤلاء هم الأحرار حقاً، لهذا نراهم لا يجدون في العلم والموضوعية والصدق والمعرفة التاريخية الخ سوى قيود على حريتهم وإبداعهم وحاجاتهم ومشاريعهم ومطامحهم التي لا حدود لها.

قيصر: ما رأيك بأطروحة **لوسيان جولدمان** القائلة أن «الوجود والزمان» هو نوع من المواجهة الفكرية والفلسفية مع كتاب **جورج لوكاش** الشهير «التاريخ والوعي الطبقي»، نوع من الحوار معه والردّ عليه أيضاً؟

عظم: طرح جولدمان أكثر من ذلك بكثير.

قيصر: تعني رأيه بأن لوكاش هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية في القرن العشرين.

عظم: طبعاً، كما في كتابه الأول «النفس والشكل» أضف إلى ذلك دعوى جولدمان بأن هايدجر تأثّر عميقاً بـ لوكاش المبكر وبخاصة «التاريخ والوعي الطبقي» دون أن يأتي على ذكر الكتاب أو صاحبه اطلاقاً. في الواقع يقول جولدمان أكثر من ذلك إذْ يتهم هايدجر بتبنّي المقولات الرئيسية والأساسية التي استخدمها لوكاش في تلك المرحلة، بما فيها مرحلة «التاريخ والوعي الطبقي»، وشيّد كتابه عليها بعد تجريدها من محتواها الطبقي وهمومها الماركسية بغاية توظيفها في تشييد أونطولوجيا وجودية عامة ومطلقة كما رأينا في «الوجود والزمان». طبعاً معروف للجميع أن الصفحة الأخيرة من «الوجود والزمان» تشير إشارة صريحة إلى تعاليم لوكاش حول الاغتراب والتشييء لكن دون ذكرٍ لأية أسماء أو عناوين كتب.

قيصر: جيد، لكنك لم تقل لي رأيك بأطروحة جولدمان.

عظم: أوافق معه، دراساته في هذا الميدان عميقة ولامعة وشاملة وموثّقة جيداً. مع ذلك أحب أن أطرح المسألة بطريقة أخرى. حين درست كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» خرجت بإحساس عميق أنني أمام نوع خاص من «اللاهوت» البروليتاري التاريخوي الإرادوي اليساري، لهذا أخذ ردّ هايدجر شكل

اللاهوت النخبوي الأصالوي الذاتوي اليميني كما رأينا. في الواقع، يمكنني أن أقول أكثر من ذلك. يردّ كتاب **هايدجر** على «التاريخ والوعي الطبقي» بتقديم نقدٍ يميني انتي ـ ماركسي للواقع الرأسمالي القائم وبصياغة بديل محافظ لنظرية **لوكاش** في التشييء والوعي الزائف.

قيصر: هذه أطروحة جريئة لا شك، إذ أن نسبة اللاهوت إلى كتاب **لوكاش** الرئيسي مسألة فيها نظر وتحتاج إلى نقاش. يبدو لي أن تفكيرك يسير على النحو التالي: فَسَّرتَ فلسفة **هايدجر** على أنها أونطو ـ لاهوت وبما أن **هايدجر** تبنّى مقولات **لوكاش** معدّلة ومعمّمة ليردّ عليه، لا بدّ إذن، أن يكون فكر **لوكاش** الفلسفي لاهوتاً أيضاً!

عظم: ألم نتفق أن **لوكاش** هو مؤسس الفلسفة الوجودية في مطلع القرن العشرين؟ قناعتي هي أن الوجودية أعطتنا لاهوت ما بعد موت الله. لا تنس أيضاً أنني أتكلم عن **لوكاش** المبكر وليس **لوكاش** الماركسي لاحقاً. جاء **لوكاش** إلى الماركسية من مواقع ثقافية وفكرية وفلسفية مضادة تماماً وعبر صيرورة تطورية متداخلة وطويلة شملت الأصعدة الذهنية والشخصية والعاطفية والسياسية كلها. استيعاب منجزات **لوكاش** وفهمها دون تتبّع هذه الصيرورة التطورية مستحيل. نجد في كتاب «النفس والشكل» بدايات تنظير للاهوت وجودي وشروع في بلورة أولية لبعض أهم تعاليم الفلسفة الوجودية وأشهرها. أما اللاهوت البروليتاري فقد جاء في مرحلة لاحقة ونجده في «التاريخ والوعي الطبقي». بعد ذلك أصبح **لوكاش** مادياً ماركسياً. في المقدمة المهمة جداً التي

كتبها سنة ١٩٦٧ للترجمة الإنكليزية لكتابه الأكثر شهرة قال: شكّل كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» طريقي إلى ماركس. الإشارة هنا هي إلى مقال كان قد نشره في مطلع الثلاثينيات بالعنوان ذاته. الغائية الدينية في وصفه واضحة كما في قولنا «الطريق إلى مكة» أو «الطريق إلى القدس» أو ما شابه. معروف كذلك أن تحوله إلى الشيوعية أخذ على الأصعدة العاطفية والشخصية والذاتية ـ وليس على الصعيد الموضوعي بطبيعة الحال ـ شكل ذلك النوع من التحول الفجائي في القناعات والالتزامات والسلوك الذي نربطه عادة بالتجربة الناجمة عن «النور الذي قذف في الصدر» بعد طول سؤال وضياع وبحث وعناء. تكمن عبقرية **لوكاش** إلى حدّ بعيد، على ما يبدو لي، في مقدرته الهائلة على تأسيس كل مرحلة من مراحل تطوره الفكري والفلسفي والسياسي وصياغتها والتعبير عنها على مستوى من العمق والإحاطة والقوة والدقة يتعذر العثور على شبيه له في تاريخ الفلسفة المعاصرة. هذا يفسّر تأثيره الواسع والمستمر والاهتمام الكبير الذي يحظى به.

قيصر: لنبدأ بمرحلته الوجودية.

عظم: للأمانة لا بد من إيضاح. معروف أن **لوكاش** واحدٌ من المفكرين الكبار الذين أرَّخوا شخصياً ولاحقاً لتطورهم الفكري. نجد أهم نصوص هذا التأريخ في المقدمات التي كتبها بمناسبة ترجمة أعماله المبكرة وإعادة طباعتها. ربط **لوكاش** في هذا التأريخ مراحل تفكيره المبكر بما أسماه هو بحركة «العداء الرومنطيقي للرأسمالية» داخل الثقافة الألمانية تحديداً وأوروبا الوسطى

عموماً. لا يذكر **لوكاش** الوجودية في هذا السياق والسبب على ما أعتقد قناعته بأن الوجودية هي التعبير الأيديولوجي - الفلسفي الأرقى عن العداء الرومنطيقي للرأسمالية. من ناحية ثانية أشار في مقدماته الجديدة إشارات إيجابية إلى أطروحات **جولدمان** عنه ولكنه تجنّب تأييدها صراحة أو حتى التعليق عليا بشيء من الإسهاب كي لا يظهر، على الأرجح، بمظهر المادح لنفسه وإن كان بصورة غير مباشرة. بالمعنى الدقيق لا يوجد، طبعاً، شيء اسمه أول مفكر وجودي بالمطلق في القرن العشرين لأن كل «مفكر أولّ» مسبوق بممهدات ويصح هذا على **لوكاش** كما على غيره. هناك مناخ ثقافي معيّن وتيارات فكرية محددة وأفكار فلسفية متداولة نهل منها **لوكاش** كلها وتأثر بها وعبّر عنها. صاغ **لوكاش** بصورة أولية، في الدراسات والمقالات المجموعة في كتابيه المبكرين «النفس والشكل» و«نظرية الرواية»، أهم المسائل والتحليلات والأفكار والميول والمواقف والإشكالات الخ التي تميّزت الوجودية لاحقاً بتناولها ومعالجتها والتركيز عليها كما اشتهرت ببناء نسقها الفلسفي منها وعليها وبها. استند **لوكاش** وقتها في صياغاته إلى أمثال **كيركجورد**، **وليم ديلتاي**، **جورج سيمل**، **ايميل لاسك**، **برجسون** وإلى الكنطية الجديدة والفلسفة الحيوية عموماً. لا ننسى طبعاً أن هذا المناخ كان متأثراً بقوة بـ **هيجل** وبالتأويلات المتنوعة للهيجلية. بالمناسبة كان **هوسرل** جزءاً من هذا المناخ كما خرج منه **هايدجر** وبقية الفينومينولوجيين والوجوديين الكبار.

قيصر: طالما أن **لوكاش** أدرج مرحلة تفكيره الأولى تحت تيار العداء الرومنطيقي للرأسمالية في ألمانيا عموماً وعدّ نفسه وقتها

جزءاً من الاتجاه الفلسفي الناهض تحت اسم الفلسفة الحيوية تحديداً، ما الداعي، إذن، إلى تناول تلك المرحلة من جانبها الوجودي؟ لماذا لم يركز على جانبها الرومنطيقي - الحيوي مباشرة، بخاصة أن الوجودية عنده مستغرقة في التيار الأخير كما ذكرت؟

عظم: لابأس. مع ذلك يبقى الإنجاز الذي حققه **لوكاش** في المضمار الوجودي (ويعود الفضل إلى **جولدمان** في لفت انتباه الجميع إليه) مهماً جداً ولا يجوز المرور به مرور الكرام، خاصة على ضوء الخطورة التي اكتسبتها الفلسفات الوجودية والفينومينولوجية والبراجماتية فيما بعد في القرن العشرين. من ناحية ثانية يعطينا الاطلاع على إنجازه هذا الخلفية اللازمة لتحقيق تقدير أكثر دقّة للمسافة الكبيرة التي قطعها في تجاوز رومانسيته الميتافيزيقية الأولى. أضف إلى ذلك أن التجربة الشخصية بيّنت لي أن الاطلاع على المضمون الوجودي والرومنطيقي والحيوي لهذه المرحلة من تطوره الفكري يساعد كثيراً على استيعاب كتابه الفلسفي الأكثر صعوبة وشهرة وتأثيراً «التاريخ والوعي الطبقي» وعلى تفسير تعاليمه وإدراك مراميه ودوافعه بصورة أفضل.

قيصر: قلت إنه لاهوت بروليتاري لا أكثر!

عظم: قلت إنه لاهوت بروليتاري ولكني لم أقل ولا أكثر. على كل حال، قناعتي هي أنه كي نفهم محتواه «اللاهوتي» الخاص لا بدّ من معرفة شيء ما عن تعاليم مؤلِّفه الوجودية المبكرة. لذلك

دعني أشير هنا إلى بعض أهمّ إسهاماته الوجودية الأولى قبل تناول مسألة تيار العداء الرومنطيقي للرأسمالية وعلاقته به وتأثيره عليه.

قيصر: جيد. أمامنا إذن وجودية **لوكاش** ثم علاقته بالرومنطيقية الجديدة والفلسفة الحيوية وبعد ذلك لاهوته البروليتاري.

عظم: ممتاز، وأبدأ بلفت الانتباه إلى أن مجموعة التصوّرات والأفكار والمواقف التي تميزت بها الوجودية لاحقاً واكتسبت شهرتها وسعة تأثيرها من خلالها موجودة كلها تقريباً في إنتاج **لوكاش** الفكري المبكر. ونجدها هناك قيد الصنع فلسفياً وعلى طريق الصياغة نظرياً. استمد **لوكاش** مادتها الخام، بطبيعة الحال، من المناخ الثقافي الألماني الذي تشبّع به ومن الحركة الفكرية الفلسفية المتفاعلة حوله ومعه وفيه. يكمن إنجاز **لوكاش** هنا في إعطائه المادة الخام التي التقطها معانيها الأونطولوجية الوجودية المتميزة كما أضحت مألوفة لنا جميعاً لاحقاً وفي استخدامها بالطريقة الفلسفية الخاصة التي اشتهر بها هذا الاتجاه فيما بعد. إن أفكاراً مثل الوجود، المصير، الصمت، العبث، اللامعنى، اللاجدوى، الدوار، الاغتراب، العدم، التشييء، اللاشيء، الهجران، الأصالة، المأساة، الاختيار، الالتزام، الموت، الانتحار، موجودة كلها بشكلها الأولي والسريع في كتابيه «النفس والشكل» و«نظرية الرواية» موظفة في تأسيس وجهة نظر فلسفية معيّنة وبلورة نزعة أونطولوجية محددة. أضف إلي ذلك بداية تطويره وصياغته لأفكار أصبحت فيما بعد جزءاً هاماً ولا يتجزأ من اللاهوت الوجودي الأوروبي الرسمي

في القرن العشرين (لاهوت الأزمة والعبث) مثل: (أ) غياب الله عن العالم أو نسيان العالم الحديث له وما يترتب على ذلك من نتائج سوداوية تشاؤومية عند هؤلاء اللاهوتيين والفلاسفة الوجوديين مثل غرق الفرد في الوحدة المطلقة وشعوره بأنه ملقى في عالم مادي غريب عنه كلياً لا بيت له فيه ولا منزل ولا مستراح وانه مهجور في حقبة منحطة مثل حقبتنا هي «حقبة الخطيئة الكاملة» على حدّ تعبير الوصف الذي استعاره **لوكاش** من **فيخته** ليخصّ به العصر الحديث. في الواقع إن الخصائص المذكورة كلها من سمات وميزات بطل الرواية الحديثة كما يقول **لوكاش** في «نظرية الرواية». (ب) تحويله الزمان عن معناه التطوري والتراكمي العام كما عند **هيجل** و**ماركس** إلى تجربة انحطاط مطلق وتقهقر شامل وتراجع روحي لا قاع له تحجب الإنسان عن المطلق وتحجب المطلق عن الإنسان. هذه واحدة من التنظيرات الأساسية في «نظرية الرواية» أيضاً. (جـ) تلمس الطريق إلى مخرج ما من هذا «الشرط الإنساني» الساحق عبر استكشاف معنى الخلاص والتجربة الدينية الجوانية الحميمة والمعاناة الإيمانية في مواجهة المستحيل وفكرة المعجزة المنقذة من الخيارات التعجيزية المطروحة على الفرد الخ...

قيصر: عفواً، الأكثرية الساحقة من المهتمين بفلسفة القرن العشرين لا يعرفون فكر **لوكاش** إلّا من خلال «التاريخ والوعي الطبقي» ومن خلال أبرز كتاباته في نظرية النقد الأدبي وعلم الجمال وأنا واحد من هؤلاء. أتصوّر أن هذه الحقيقة تنطبق على المهتمين بالفلسفة في العالم العربي أيضاً. لهذا أسألك ماذا عنى **لوكاش** بعبارتي «النفس» و«الشكل».

عظم: كنت على وشك ولوج الموضوع حين قاطعتني. اسم لوكاش معروف جيداً في العالم العربي، أما الاطلاع الدقيق على فكره فمحدود. لا أعرف بوجود أية دراسات معمقة وشاملة عنه. توجد ترجمات لبعض كتاباته في النقد الأدبي وعلم الجمال كما أن أطروحته القائلة بأن الرواية هي ملحمة البورجوازية الأوروبية الحديثة واسعة الانتشار والتكرار ولكن على مستوى السطح دون أية دراسات تفصيلية لمضامينها أو شروح دقيقة لها ولتطبيقاتها. الفكرة العامة الكامنة وراء «النفس» و«الشكل» مستمدة من تيار الفلسفة الحيوية في ألمانيا نهاية القرن الماضي. في مواجهة ديالكتيك هيجل وماركس أعاد هذا التيار الاعتبار إلى الثنائيات الكنطية وتوسّع كثيراً في تفريعاتها الفلسفية وتطبيقاتها المنهجية. الفكرة الرئيسية بسيطة وتستند إلى التمييز الحاد بين الذاتية الحية الخلاقة والمبدعة من ناحية وبين عالم الأشياء المادية الآلي والتكراري والميت من ناحية ثانية. إنها تطوير للتعارض الشهير الذي أقامه كنط بين مملكة الذاتية الجوانية الحرة من جانب ومملكة الموضوعية الآلية الخارجية من جانب آخر. أعتقد، وأرجو ألا أكون مخطئاً، أن أول من استخدم تعبير «الشكل» بالمعنى الذي قصده لوكاش في السياق المأساوي الذي طوره هو أيضاً كان جورج سيميل. جاء ذلك تحت تأثير برجسون حيث عدّ سيميل «الحياة» تياراً دافقاً من الطاقة الخلاقة وعارضه «بالأشكال» المتنوعة التي يضطر التيار الحيوي إلى التجسد فيها والتجمّد عليها ليكوّن واقعاً موضوعياً ملموساً ومحسوساً. على سبيل المثال، مع أن التيار الحيوي الخلاق يعبر عن نفسه في الإنسان بإبداع الأشكال المتنوعة والكثيرة التي تتألف منها الحياة الاجتماعية والثقافية والفكرية

والفنية الخ (الروح الموضوعي) فإن الاشكال الجاهزة إياها تنفصل عن أصلها ومصدرها وتكتسب حياتها الخاصة بها وحركتها المستقلة وتتحول من مجرّد أدوات في خدمة الطاقة الخلاقة إلى غايات بحدّ ذاتها. عندما يقترب الفرد من هذه الأشكال ـ الموضوعات ليستخدمها ويستبطنها ويعيش حياته من خلالها وعبرها تنطبع حياته الداخلية بطابعها الشيئي الشكلي الجامد بدلاً من أن ترجع هي إلى أصلها الروحي الحيوي المتدفق فيعيشها على حقيقتها الأصلية، أي بدلاً من أن يعيش الأشكال كامتداد لنفسه يعيش ذاتيته وكأنها امتداد للأشكال. «النفس» عند **لوكاش** هي هذه القوة الروحية الجوانية الخلاقة التي تخرج من ذاتها باتجاه العالم المادي لتصنع «أشكال» الحياة الاجتماعية والثقافية والفكرية والفنية الخ (طبعاً أصداء تأثيرات المثالية الهيجلية على هذا النوع من التفكير يجب أن تكون واضحة). بالمناسبة «النفس» اللوكاشية ستتحول إلى الدازاين عند **هايدجر** والوجود لذاته عند **سارتر** كما ستتحول «الأشكال» إلى «الموجودات» الجامدة التي تحجب «وجود الموجودات» عند المعلم الوجودي الأول وإلى الوجود في ذاته الذي يعاند الوجود لذاته في أونطولوجيا سارتر. تكمن مأساة النفس عند **لوكاش** في أن الأشكال التي تبتدعها وتصنعها تتجمّد وتتحجّر وتتشيأ فلا تغدو غريبة عن الطاقة الروحية التي ولدتها فحسب، بل تنقلب عليها، أي على النفس، لتعاكسها وتعاندها وتطبعها بطابعها الشيئي الجامد وتسلبها أصالتها الروحية الأولى فارضة عليها آلية المادة الرتيبة. مثلاً، يرى **لوكاش**، في هذه المرحلة من تطوره الفكري، أنه بعد أن خلقت النفس (أو الروح) البورجوازية أشكالها الثقافية والاجتماعية الخ استشرت

هذه الأشكال وامتدت واتسعت حتى طغت على تجليات الحياة الداخلية والخارجية كلها دون استثناء وسيطرت عليها. هذا جانب من جوانب المأساة عند **لوكاش**. واضح أننا هنا أمام نواة التأويل الميتافيزيقي لنظرية التشييء الذي سيكون له دور هام وواسع جداً في الفلسفات المثالية المعاصرة عموماً وفي الوجودية بصورة خاصة وفي لاهوت **لوكاش** البروليتاري اللاحق تحديداً. تناول **لوكاش** هذه المسائل في كتاب «النفس والشكل» من خلال معالجته الفلسفية لبعض أهمّ أشكال التعبير الأدبي المعروفة وعبر نتاج عدد من كبار الأدباء الأوروبيين وقتها ممن ينتمون كلياً، بالمناسبة، إلى المدرسة الرومنطيقية الجديدة ويعبّرون عنها. درس **لوكاش** أشكالاً أدبية مثل المقالة، الرواية، الملحمة، الدراما، المأساة، الأنشودة الخ في أعمال **ستيفان جورج ونوفاليس وبول ارنست وكير كجورد ورودلف كاسنر وثيودور ستورم**. عناوين المقالات التي يتألف منها الكتاب تعطينا فكرة واضحة عن إغراقها في النزعات الرومنطيقية الروحية والمثالية الحيوية المنتعشة وقتها، مثلاً: «إخفاق الشكل في مواجهة الحياة»، «في فلسفة الحياة الرومنطيقية»، «التوق والشكل»، «التوحّد الجديد وشعره»، «الحين والشكل»، «ميتافيزيقا المأساة» وغيره. كذلك، كلام **لوكاش** في الكتاب عن «الدراما التاريخية» و«المأساة التاريخية» ملفت للنظر على ضوء كتابه اللاحق «الرواية التاريخية». كما أن عدّه كلّ شكل من الأشكال الأدبية المذكورة انعكاساً لشكل من أشكال الحياة الاجتماعية الممكنة أو الواقعة وتعبيراً عنه يسمح لنا بتبين النموذج التحليلي العام الذي شيّده **لوكاش** وعمل به ومن خلاله. جدير بالإشارة أن **لوكاش** عاد إلى تأكيد النموذج ذاته في

«نظرية الـرواية» حيث عـدَّ الملحمة الكـلاسيكية الشكـل الأدبي المنـاسب والمطابق لمجتمـع الحضارة «الانـدماجيـة» (على حدّ تسميتـه) اليونـانية القـديمة، وعـدّ، في الـوقت نفسـه، الـروايـة الشكل المناسب والمطابق لمجتمع الحضارة البورجوازية الراهنة والقـائمة على التنـافـر والتفكـك والشـك. الآن، يتلخّص هـذا النموذج ـ على ما تمكنت من استخلاصه وتجميعـه ـ بالقـول إن البنية الاجتماعية بأشكـالها الحيـاتية الـرتيبة والمتكـررة شبه آليـاً تـرتكز على «بنيـة تحتية» صـانعـة ومتحـركـة هي روح الإنسـان الخلاقة أو «النفس». كذلك ترتفع فـوق البنية الاجتمـاعية إيـاها «بنيـة فوقيـة» فكريـة ـ أدبية ـ ثقافية تعكس في تعبيـراتهـا طبيعـة الأشكـال السائـدة فـي البنية الاجتمـاعية. أي أن الاشكـال هي أشكال حياة فعليـة وأشكال تعبيـر فنّي في وقت واحد، كمـا أنها ذات مصـدر أوّلي واحد أيضـاً. الآن، ان الارتداد الحتمي للبنيـة ذاتها والبنية الفـوقية معهـا على البنية التحتيـة والتأثيـر فيها يعني تجميـد الـروح وتشيـيء النفس وتشـويههـا أي إخضـاعهـا إلى خصائص ما كانت قد أنتجته هي أصلاً وطبعهـا بطابعهـا المضاد والمعاكس. لذلك يؤكد **لوكاش** ضرورة البحث دوماً عمّـا يسمّيه بالمحتوى «النفوسي» أو الروحي لكـل شكل من هـذه الأشكال. على صعيـد الفن تستخدم النفـوس الخلاقـة هـذه الأشكـال كي تحفظ إبداعاتها الروحيـة وإنجازاتهـا الفنية من الضيـاع والتبعثر. إنها نوع من القشرة الجامـدة أو الغلاف الـواقي الذي تلجأ إليه النفـوس إياهـا لحمايـة المحتوى اللطيف لفيـوضهـا من عـوادي الزمن وعبث البشر. بعبارة أدق تستودع بعض النفـوس الخلاقـة إبـداعاتهـا وفيوضهـا وتجاربهـا الداخلية الـخ الشكـل الشعـري وتستخـدمه لهـذا الغرض منتجـة بذلـك أنواعـاً كثيرة من التعبيـر

الشعري التي تتمايز بعضها عن البعض الآخر وفقاً للزمان والمكان والمزاج والحضارة وما إليه. أي نجد عند **لوكاش** تمييزاً أفلاطونياً قوياً بين الشكل الشعري الكلي من جهة وبين الانتاج الشعري الجزئي لأي شاعر كان من جهة ثانية، مع تأكيد أولوية الكلّي على الجزئي ورفعته عليه. يجب الانتباه بهذا الصدد إلى أن **أفلاطون** يقوم بدورٍ هام وكبير في كتاب «النفس والشكل» كما هو واضح من المقالة التي تحمل عنوان: «الأفلاطونية والشعر والشكل». كما أن استخدام **لوكاش** لتعبير «الشكل» ذو أصول كنطية تعود إلى المقولات بصفتها «صوراً» خالصة أو «أشكالاً» كلّية سابقة على تجلياتها الجزئية المحسوسة. المهم عند **لوكاش**، في التحليل الأخير، هو إرجاع الشكل الأدبي أو الفني إلى أصله، أي إعادة اقتناص الروح الكامنة فيه وعيش التجربة الخلاقة التي سكبتها نفس الفنان المبدع في داخله. النفس العظيمة في هذا العصر مثلاً لا يمكن أن «تفهم» أو تستوعب العمل الفني الكبير الذي تركته نفس مشابهة في عصر غابر إلّا على النحو المذكور. أي أن الأشكال ليست إلّا وسائل توسط بين النفوس. بهذا المعنى الميتافيزيقي، النفوس المبدعة معاصرة بعضها للبعض الآخر في كل زمان ومكان وعبر هذا التوسط. لهذا يتساءل **لوكاش** في «ميتافيزيقا المأساة» كيف يمكن إحياء الشكل؟ ولهذا يؤكد في مقالته «الحين والشكل» أن الفن العظيم يمارس قوته ويحقق تأثيره على الرغم من الشكل وليس بفضله. ولهذا يستحضر ما يسمّيه «باللحظة الصوفية» التي تحطّم الأشكال جميعاً موحدة بذلك بين المحتوى والقشرة الخارجية، بين النفس والشكل، مما يعني تلاقي النفوس وتناجيها بلا توسّط الأشكال. تنبذ اللحظة الصوفية

الشكل لأن فيها اقتناص لروحه الأصلي وعيش جديد وخلاق لمحتواه النفوسي الأول. لكتاب **لوكاش** جانب درامي ومأساوي قوي يتجلّى في توتّر دياليكتيك العلاقة المتناقضة بين النفس والشكل وما يفرضه، بالتالي، البحث عن الموقف الأصيل في الحياة من اختيارات مصيرية وحاسمة على الفرد بين الطرفين المتناقضين. إن صياغته لهذه الإشكالية واستكشافه للتوترات والمفارقات والمآسي الكامنة فيها جعلا **جولدمان** يعد كتاب «النفس والشكل» النص المؤسس للفلسفة الوجودية في القرن العشرين. يدين **لوكاش** حياة المجتمع البورجوازي الألماني في مطلع القرن بلغة المطلقات الكلية والميتافيزيقا الروحية. النفس غارقة في حياة يومية «شكلية» كلياً مما يفقدها خصائصها الأصلية ويحولها إلى شكل من الأشكال وشيء من الأشياء. أشكال الحياة الاجتماعية والمادية والثقافية السائدة والتي تتعامل النفس معها ليست إلا جمادات وروتينات وآليات تكرارية لا روح فيها ولا حياة لأنها فقدت صلتها الأولى بالنفس أو الروح التي أبدعتها وصنعتها. فيما يلي السؤال الوجودي الذي يطرحه **لوكاش**: هل يمكن للنفس أن تحيا حياتها الأصيلة في ظل مثل هذه الشروط؟ أو كيف يمكن للنفس (نفس الفنان بصورة خاصة ونموذجية) أن تحيا حياة الروح الأصيلة وقيمها وخياراتها في ظل شروط كهذه وفي خضمّ عالم آلي محيط كهذا؟ الجواب: حياة الأصالة مستحيلة لكن الأصالة تتطلب بطولة الاستمرار في طلب المستحيل حتى المأساة المحتمة. المخرج: التصوف، اللحظة الصوفية، الكشف وما شابه. هناك أيضاً إمكانية الهروب إلى عوالم الجمال الخالص والفن المحض. الانغماس الكلّي في أشكال الحياة السائدة هو حياة الزيف واللاأصالة بعينها.

الانسحاب الكلّي والمطلق منها من أجل الاستغراق الكامل في حياة الروح الجوانية الخلاقة مستحيل وقد يدفع بمن يحاول تحقيقه حتى النهاية القصوى إلى الانتحار. التوسط بين الطرفين والجمع الجزئي بينهما عبر مجموعة من الاختيارات الصغيرة وحلول الوسط العملية مرفوض نهائياً. هذا هو «الشرط الإنساني» (التعبير لم يكن مستعملاً وقتها وينتمي إلى مرحلة لاحقة) وما على الفنان إلا التعايش مع الوعي الشقي الذي يولده ومع الحس المأساوي بالحياة الذي يؤدي إليه (الحس المأساوي بالحياة تعبير لاحق أيضاً. كتاب الفيلسوف الوجودي الأسباني **أونامونو** يحمل عنوان: «الحس المأساوي بالحياة») . رفض **لوكاش** إمكانية الحلول الوسط بعد استكشافها ودراستها. **أولاً**، من هنا إدانته لأي حل هروبي عبر الانسحاب إلى عوالم الجمال الخالص والفن المحض طلباً للعزاء والسلوان وهرباً من المواجهة الصريحة والواعية لمأساة الاختيار المصيري والصعب والحاسم. في واحدة من مقالات الكتاب التي تحمل عنوان «الطريقة البورجوازية في الحياة والفن من أجل الفن» وصل إلى الاستنتاج التالي: الجمع بين «الفن للفن» والحياة في المجتمع البورجوازي مستحيلة بالمطلق لأن حياة الفن للفن حقاً تعني النفس والأصالة والإبداع، في حين أن الحياة البورجوازية تعني الشكل والزيف وآلية التكرار، وقد رأينا أن التوسط بينهما مستحيل. يبدو أن **لوكاش** يردّ في هذا على جماليات **كنط** التي رشحها صاحبها للقيام بدور حد الوسط بين «نقد العقل المحض» من ناحية وبين «نقد العقل العملي» من ناحية ثانية، أي توسط الانقطاع «المأساوي» في الكنطية بين المعرفة العلمية والأخلاق، وبين الحرية والضرورة. **ثانياً**، من هنا إدانته للحل

العملي الذي اختاره **كيركجورد** أي رفضه الزواج من خطيبته وحبيبته **ريجينا أولسون** مفضلاً عليها خيار التفرغ لحياة الروح. يرى **لوكاش** أن رفض **كيركجورد** لحياة الأشكال الاجتماعية الزائفة بفسخ الخطوبة ليس إلا بادرة رمزية لا يمكن أن توصله إلى الغاية التي قصدها والحقيقة التي توخاها. في الواقع يدين **لوكاش كيركجورد** لأنه ظن أن مثل هذه البادرة، على الرغم من نبلها وسمّوها، يمكن أن تؤدي به إلى تحقيق هدفه الروحي وغايته في الحياة الأصيلة في الوقت الذي يعرف فيه الأخير أن كل ما في العالم المحسوس، عالم التغيّر والسيلان، لا بدّ أن يتحوّل إلى عكسه. بعبارة أخرى يبزّ **لوكاش** هنا **كيركجورد** وجودية ومأساوية وعبثية بسبب دَفْعِه، بجرأة مذهلة، لمنطق التعارض والتضاد بين النفس والشكل (الروح والمادة) إلى أقصى حدوده وكأنه كان يقوم بتجربة ذهنية ليرى بنفسه مجموع النتائج النظرية والعملية القصوى المترتبة على هذا المنطق وعلى الاستخراج الصريح لكل ما هو متضمّن في مقدماته ولكل ما هو مضمر في منطلقاته. طبعاً **لوكاش** مدين في هذه التجربة إلى كتاب **كيركجود** «إما/ أو» إلّا أن متابعته الصارمة لهذا المنطق لم ترجعه إلى الثنائيات الكنطية قبل الجدلية فحسب، بل إلى نوع من التجديد للثنائية الميتافيزيقية الأفلاطونية القديمة أي إلى الثنائية الشهيرة بين حياة الكهف المعتم، حياة التحول والحس والخيالات والأشباح والاختلاط والرأي واللامعنى من ناحية، وعالم الشمس الساطعة، أي حياة الثبات والكشف والأصل والحقيقة والوضوح واليقين والقيم المطلقة من ناحية ثانية. الوجود الأفلاطوني قوي جداً في كتاب «النفس والأشكال»، كما لا يخفى على القارىء المطلع أن عنوان الكتاب بحدّ ذاته ذو

نكهة أفلاطونية. النفس عند **لوكاش** تتوق إلى أصالة عالم الشمس لكنها واقعة في زيف حياة الكهف مما يستدعي ترحيب النفس العظيمة بالموت، النموذج السقراطي، كنوع من التحرير لها من معاناة هذه المأساة الدائمة.

قيصر: هل المخرج الديني جدّي عنده في هذه المرحلة؟

عظم: نعم، جدّي لكن على الطريقة الوجودية المُلتبسة بخاصة كما رأيناها عند **هايدجر**. هذا الالتباس من خصائص اللاهوت الوجودي الذي يقرّ بأن الله مات لكنه يرى في موته كارثة وفجيعة ومأساة على الإنسان في العالم الحديث بدلاً من أن يرى فيه تحريراً له من كابوس خارجي وتأكيداً لعنفوان إنسانيته واستعادة صحيحة لدوره كصانع للتاريخ ومحوّل للطبيعة وبانٍ للحضارة الخ. على سبيل المثال يقارن **لوكاش** في «ميتافيزيقا المأساة» «رؤية الله المطلقة للعالم» بما يسميه بآلهة الواقع والتاريخ التي لا تقتنع بالكشف الخالص ولا تهتم بالمعجزة ولا تعنى بالرؤيا. أي أن النفس تطلب الله وتسعى إليه في عالم لا آله له أو فيه، النفس تتوق إلى المطلق في عالم نسبي، أو هي تبحث عن الأصالة في عالم الزيف الكامل، الخ. أي أنه يرغب بقلبه كله وجوارحه جميعاً في الإيمان الديني في عصر أضحى فيه هذا النوع من الإيمان ليس متعذّراً على الإنسان الأمين مع نفسه فحسب، بل أصبح مستحيلاً أيضاً. لهذا يشير **لوكاش** في «نظرية الرواية» إلى «تصوّف الحقب التي لا إله لها» ويسميه «بالتصوف السلبي». لايبقى، إذن، إلا توقّع المعجزة أو انتظار لحظة الكشف أو إعداد النفس لحين الرؤيا أو ما شابه ذلك. كل

هذه الصياغات الرجراجة تعود للظهور عند هايدجر كما في حديثه عن انتظار نعمة «وجود الموجودات» وهبته أو كما في تصريحه قبل وفاته: «إله وحده يمكن أن يخلصنا». تابع **لوكاش** الجانب الديني الملتبس من وجوديته في قطعة جميلة جداً وغير معروفة كثيراً كتبها بعد «النفس والشكل» تحت عنوان: «في فقر الروح» (١٩١٢ على ما أذكر) وهي عملياً امتداد لآخر مقالة في كتابه، أي امتداد لتأملاته في «ميتافيزيقا المأساة». صاغ **لوكاش** هذه القطعة على شكل رسالة حوارية من رجل إلى حبيبته. أما موضوعها فمألوف: وقوع الرجل في اليأس الميتافيزيقي المطلق والإحباط الصوفي الكامل بعد إخفاقه في الحؤول دون إقدام حبيبته على الانتحار مما أدى إلى انتحاره هو أيضاً. تأخذ الرسالة معناها الواقعي حين نذكر، أولاً، أن حبيبة **لوكاش**، **ايرما سايدرلر**، شكلت (قبل انتحارها) حادثة في حياته شبيهة إلى حدّ ما بحادثة **ريجينا أولسون** في حياة **كيركجورد**، وثانياً، أن **لوكاش** فكر وقتها جدّياً بقتل نفسه. معروف، من ناحية ثالثة، أن هذا النوع من المزاج المتطرف في رومانسيته المثالية والمنتعش كثيراً يومها في الثقافة الألمانية كان يتطلّب من أصحابه وممثليه الإغراق في تداول موضوعات مثل الانتحار والحب المأساوي اليائس والتعس وحتى في افتعال مواقف حياتية تمثل ذلك وتجسده. (قطع **فرانز كافكا** علاقته بخطيبته أيضاً). لكن الأهم من ذلك كله هو إيضاح معنى «فقر الروح». الفكرة صوفية ومستمدة من المفكر الصوفي الألماني الكبير **مايستر ايكهارت**. القصد منها تحضير النفس وإعدادها لتلقي معجزة النعمة الإلّهية. يأخذ هذا التحضير عند **لوكاش** شكل إفراغ الروح من كل محتوى أو صفة أو خاصية أو

تحديد مهما كان بحيث تتحول النفس إلى مجرّد قابل منفعل (العقل المنفعل) لما سيأتيها من السماء، أو بحيث تصبح «لاشيئاً» على التمام (مثل الدازاين أو الوجود لذاته) يقبل كل شيء تحمله معجزة النعمة الإلّهية أو معجزة الخير كما يسميها **لوكاش**. روح الإنسان المنغمس في هموم هذا العالم لا يمكن أن تكون فقيرة بهذا المعنى لأنها مليئة بأشيائه وزيفه. بعبارة أخرى هذا النوع من «فقر الروح» ـ الذي يجعلها لا شيء وبلا أي تحديد أو وصف ـ هو الشرط اللازم وغير الكافي لحدوث معجزة الخير وولوج النفس عالم الأصالة ودائرة الحياة الأصيلة حقاً. لذلك يقول **لوكاش** في المحاورة أنه حين تحلّ معجزة الخير فينا يغدو النعيم واقعاً قائماً ويستفيق الله فينا. إن جزءاً هاماً من لاهوت **هايدجر** الوجودي مبني، على ما يبدو لي، على تطوير مثل هذه الأفكار وتوسيعها وتفريعها. كما أن نخبوية **هايدجر** الروحية هي امتداد وتخفيف لفكرة **لوكاش** الأقوى والقائلة صراحة، في «في فقر الروح»، بـ«أرستقراطية الروح» المؤلَّفة من النفوس الفقيرة إياها في كل زمان ومكان المتعالية على عامة البشر («ألـ هُمْ» أو «الواحد» عند **هايدجر**) المحكوم عليهم الاستمرار في حياة الشكل والزيف والآلية. في الواقع يدفع **لوكاش** هذه الفكرة إلى أقصاها بتحويله ارستقراطية الروح إلى «طبقة مغلقة» هي مملكة الأخيار والأبرار (حلف الذوات المبدعة عند **أدونيس**) التي تعيش حياة الأصالة الحق وفقاً لقواعدها الخاصة وقيمها الفريدة. أما الخطيئة الكبرى فتكمن عنده في اختلاط الطبقات وتمازجها أو التوسط بينها ـ على نحو شبيه بما يرويه **أفلاطون** في «الجمهورية» ـ مما يؤدي إلى تلوث أصالة الأخيار وفساد طيبتهم وخيرهم. نحن نعرف أن **لوكاش**

تساءل بينه وبين نفسه في تلك الفترة ما إذا كانت المعجزة ستحدث له وتفعل فعلها فيه لتنقل روحه الفقيرة إلى مرتبة المصطفين. لكن الملفت للنظر هنا هو التوجّه الجديد الذي أخذ يظهر عند **لوكاش** على أثر أزمته الوجودية إياها وتفكيره الجدي بالانتحار بعد مأساة إقدام ايرما سايدلر على قتل نفسها. أقصد ميل **لوكاش** الصحي والنامي إلى البحث عن مخرج عبر الالتزام التدريجي بالعمل على تغيير المحيط الاجتماعي الشكلي الزائف والمدان باتجاه جعله أقرب إلى متطلبات الحياة الاجتماعية الأكثر أصالة وإنسانية بدلاً من الانسحاب من هذا العالم نحو وهم الحياة الروحية الخالصة وسراب انتظار حدوث معجزة الخير الكبرى. أو بعبارة ثانية تفتح ذهنه على إمكانية العمل على صنع عالم أقل شيئية وآلية وشكلية (وفقاً لمصطلحات «النفس والشكل») وأعظم تجاوباً وانسجاماً مع طموحات النفس وقيمها ورغباتها الأكثر أصالة وعمقاً. أعتقد أن هذا الميل الجديد هو الذي وجهه في البداية نحو ماركس والماركسية والشيوعية الثورية.

قيصر: جدول أعمالنا يتطلّب الانتقال إلى حركة العداء الرومنطيقي للرأسمالية وتأثيرها على **لوكاش** وتفاعله معها.

عظم: صح، وأنا جاهز.

قيصر: أولاً، ماذا عنى **لوكاش** بتلك العبارة؟

عظم: الذي قصده معروف بأسماء عديدة أخرى ذكرنا منها الفلسفة

الحيوية والرومنطيقية الجديدة وبعض أجنحة الحداثة الفنية في القرن العشرين. تكمن أهمية التسمية التي اختارها لوكاش وأفضليتها في أنها توجز أهمّ الخصائص التي تشير إليها التسميات الجزئية الأخرى وتجمعها معاً بربطها بالخلفية الاجتماعية العامة التي نشأت الحركة منها وبالسياق التاريخي المعاصر الذي تطورت فيه وازدهرت في قلبه. نحن نذكر جميعاً نقد **ماركس** الحاد ورفضه القوي في «البيان الشيوعي» لما أسماه «بالاشتراكية الرجعية» أو «الاشتراكية الاقطاعية» أو «الاشتراكية الحقيقية» خاصة في ألمانيا. كذلك نقده المدمر لما كان يسمّى وقتها في ألمانيا أيضاً «بمدرسة التشريع التاريخية» بسبب رجعيتها في فهم معنى التشريع ورومنطيقيتها الارتدادية في تفسير نشأة القانون ووظيفته. الشعبوية التي حاربها **لينين** دون هوادة فيما بعد هي المكافىء الروسي لتلك الاشتراكيات «الحقيقية» أو «الرجعية» الخ، كما نرى ذلك في نقده لـ **سيزموندي** والسيزموندية الروسية. موضوع هجوم كل من **ماركس** و**لينين** هو حركات معينة ازدهرت في البلدان الأوروبية الأكثر تخلّفاً تعادي الرأسمالية الصناعية وتقدمها وانتشارها من مواقع قبل صناعية وحتى قبل رأسمالية مستندة في ذلك إلى صورة مشبعة بالرومانسية للعصور الوسطى والاقطاع وفضائلهما المفترضة. جدير بالإشارة هنا أن **لينين** ربط في عنوان رده على **سيزموندي** بين السيزمونديين الروس من ناحية وبين ما أسماه «بالرومنطيقية الاقتصادية» من ناحية ثانية. الآن، إذا رجعنا قليلاً إلى الوراء وجدنا التعبير الفكري الأرقى عن هذا الاتجاه في الأيديولوجيا الاجتماعية والسياسية التي حملها كل من **شوبنهاور** و**نيتشة**، مثلاً، كما هو مشروح مطولاً، وان كان بشيء من الفجاجة، في

كتاب **لوكاش** «تحطيم العقل». أما التيار المضاد فوجد تعبيراً عنه لدى شاعر مثل **هاينريش هاينه** بقناعاته الجمهورية وميوله الثورية اليعقوبية ومواقفه المعادية للرومنطيقية. إن عملية الرّسملة الكاملة للمجتمع الألماني وتصنيعه المتسارع خلال الربع الأخير من القرن الماضي أدّت إلى انتعاش الأيديولوجيا الرومنطيقية من جديد واشتدادها واتساعها بخاصة في أوساط زبدة الأنتلجنسيا الألمانية التي كان **لوكاش** الشاب يحتك بها ويتعلم منها ويعيش في وسطها. أضف إلى ذلك أن النخبة الفاعلة من هذه الانتلجنسيا على المستويين الفكري (**طونيز، سيمل، ماكس فيبر، الفرد فيبر، لاسك، ديلتاي**) والأدبي (**ستيفان جورج، بول أرنست، تيودور ستورم، هولدرلينج**) كانت متأثرة إلى حد بعيد بالانتاج الفكري والأدبي الروسي المشبع بالروح الشعبوية وقيمها ومثلها وتعاليمها وإشكالاتها وممارساتها، مثلاً: روايات **دوستويفسكي** بالدرجة الأولى وتعاليم **تولستوي** حول المسيحية البدائية بصورة خاصة. في الواقع، كانت هذه الانتلجنسيا، بسبب من عدائها «للحضارة الغربية»، تستجلب الوحي الشعبوي من روسيا الأكثر تخلّفاً حيث كانت التيارات الرومنطيقية المعادية للتقدم الرأسمالي أكثر قوة وحيوية، بطبيعة الحال، وحيث التنظير «للروح أو النفس الروسية» و«الأصالة السلافية» وما شابه ذلك أكثر ثقة بالنفس، وحيث ميول الإحياء الديني ذات التوجهات التصوفية أكثر انتشاراً ومصداقية مما كان ممكناً في ألمانيا وقتها. لم يكن **لوكاش** المبكر ابن هذه الأجواء الثقافية وربيبها فحسب، بل كان ملتزماً أيضاً بأبرز قناعاتها مثل العداء للحداثة والقرن الثامن عشر وعصر التنوير والثورة الفرنسية والتقدم والتصنيع والفلسفة المادية الخ. لهذا

أعطى في كتابه «نظرية الرواية» مكانة خاصة جداً لكل من **دوستويفسكي** وتولستوي. نجد في معالجة **لوكاش** لهذين الروائيين الكبيرين تبنياً واضحاً، على ما أعتقد، للشعبوية الروسية كمخرج من مآسي حياة المجتمع البورجوازي الراهن وكبديل أرقى روحياً عنه. من هنا وصفه في «نظرية الرواية» الحاضر البورجوازي الراهن بـ «حقبة الخطيئة الكاملة» أي إدانته بتعابير دينية صريحة وتلميحه، بالتالي، إلى أن الرؤيا الدوستويفسكية التصوفية الدينية تنطوي وحدها على إمكانيات تجاوز «حقبة الخطيئة الكاملة». السمة المميزة لهذه الإدانة هي أنها تتمّ باسم الماضي الزائل تاريخياً وباسم قيمه «الأصلية» المتلاشية واقعياً. نحن ببساطة أمام صدام بين المثالية الماضوية لهذه الانتلجنسيا من جهة وبين حركة الواقع والتاريخ من جهة ثانية. هذا هو الدرس الذي تعلّمه **لوكاش** جيداً من الماركسية لاحقاً. نجد أفضل تنظير لهذا الصدام وأحسن نموذج على شعبوية الانتلجنسيا الألمانية ورومنطيقيتها وقتها في كتاب عالم الاجتماع **فرذينان طونيز** الذي صدر بعنوان: «الجماعة والمجتمع» وفيه مقارنة بين «الجماعة العضوية» الألمانية التقليدية وبين المجتمع الرأسمالي الحديث الذي لا يشكل، عنده، أكثر من تجمّع بشري ميكانيكي لا روح له أو فيه. عالم «الجماعة العضوية» هو عالم القرية والعائلة والحرف والزراعة التقليدية بقيمه وتقاليده وكنيسته وأخلاقه وروحانيته واستقراره وتكافله وتضامنه الخ. أما عالم «المجتمع» فهو عالم المدن والدولة والقومية والفردية والصناعة والتكنيك بقيمه النفعية والأداتية والتنافسية والأنانية والمادية والتطورية. مثال آخر نجده في المواجهة التي أقامها أصحاب هذا التيار بين «الحضارة»

و«الثقافة»، بين العلوم الطبيعية و«علوم الروح». يفترض بالثقافة، مثلاً، أن تعني الفضاء الروحي للشعب الألماني بقيمه الأخلاقية والجمالية والسياسية الأصلية والعريقة والفريدة الخ . . . في حين لا يفترض بالحضارة أن تعني سوى الظواهر السطحية مثل الانتاج المادي والعلاقات الاجتماعية الميكانيكية التي غزت ألمانيا من «الغرب» أصلاً، أي من فرنسا وبريطانيا. طبعاً، يجب ألّا يفوتنا هنا أن هذه المناقشة المطولة بين أهل الثقافة من جهة وأصحاب الحضارة من جهة ثانية لم تكن في حقيقتها إلّا انعكاساً أميناً (باللغة المناسبة والعبارات الملائمة) لمشكلة تصنيع ألمانيا وتحديثها وقتها، وتعبيراً دقيقاً عن التحولات الاجتماعية الكبرى الجارية في الحياة الألمانية نتيجة تقدم التصنيع المكثف بوتائر سريعة جداً لم تعرفها أية دولة أوروبية أخرى سابقاً. ويعطينا فكر **هايدجر** نفسه مثالاً جيداً آخر على قوة تأثير هذا النوع من الفكر وشموليته واستمراريته. لا تعطي هذه الأيديولوجيا الحنين إلى الماضي مركز الصدارة في رؤياها فحسب، بل تتعدّى ذلك لتؤكد أن العناصر الجوهرية الطيبة التي يفتقر إليها الحاضر كانت موجودة كلها وجوداً فعلياً نظيفاً (أو مثالياً) في عصر غابر. وكتاب «نظرية الرواية» ليس وحيداً في تجسيده لهذه الاتجاهات والنزعات الماضوية. إن قليلاً من التدقيق في تحليلات «الوجود والزمان» الفلسفية وعباراته الأونطولوجية يكشف لنا بسرعة مقدار اعتماد معانيها ومضامينها على نتاجات النزعة الرومنطيقية وعلى نقدها الماضوي للواقع الاجتماعي الألماني المتحول بسرعة هائلة تحت ضغط التطور الرأسمالي والتصنيع الكثيف. لهذا أعتقد أن كل قارىء جاد «للوجود والزمان» سيخرج، كما خرجت أنا،

بانطباع وكأن هايدجر أمضى معظم أوقاته ليس في الجامعة والمكتبة وقاعات التدريس، بل في ورشة ريفية للنجارة أو الحدادة. النموذج الذي يقدّمه لنا في كتابه عن طبيعة النشاط أو البراكسيس البشري مستمدّ كلياً من مثال العمل الحرفي الصغير بعد تعميمه وإطلاقه وتنظيره بحيث يكتسب أهمية أونطولوجية كبرى وأبعاداً كونية عظمى. العالم الذي ندخله في «الوجود والزمان» ليس عالم المصنع والمختبر والتكنولوجيا بالتأكيد (مع أن الكتاب ينتمي إلى عشرينيات هذا القرن) بل عالم المُزارع الفرد المعتمد على ذاته وحدها والمندمج عضوياً في بيئته الطبيعية: صاحب مزرعة متوسطة الحجم ومالك الورشة الملحقة بها حيث المطارق وباقي عدة الشغل وحيث يجري تصليح هذا الغرض المعطوب اليوم وترميم ذلك المحراث المكسور غداً. أعتقد أن الحنين الرومانسي الشعبوي البورجوازي الصغير إلى ماض ألماني سابق على الرأسمالية الكبيرة والصناعة الثقيلة والعلم والتكنولوجيا واضح هنا كل الوضوح. جليّ كذلك أن «الحي القيوم» أي «وجود الموجودات» يحب هذا العالم المندثر وينتمي إليه وإلّا لما هجره تاركاً لنا وراءه «جاهلية القرن العشرين» و«الأرض اليباب». يجب ألا ننس أيضاً، **أولاً**، أن الانتلجنسيا الألمانية هرعت إلى تأييد الحرب العالمية الأولى باسم نصرة «الثقافة» على «الحضارة» الإنكليزية وباسم نصرة «الروح» على «المادية» الفرنسية. كان **لوكاش** واحداً من القلة القليلة التي شذّت عن هذه القاعدة ـ كذلك **أرنست بلوخ وكارل ياسبرز** ـ لأنه لم يقتنع في يوم من الأيام، على ما يبدو، بدعوى فرادة الثقافة الألمانية وتفوقها وما رافق تلك الدعاوى من شطط ومبالغات. **ثانياً** إن اختيار **هايدجر** الالتزام بالنازية لم يكن

انحرافاً عن قناعاته الفلسفية أو تشويهاً لوجوديته كما يزعم بعض مريديه، بل انسجاماً منه معهما على الصعيد السياسي وتعبيراً حقيقياً عنهما على الصعيد الأيديولوجي اليومي. من المعروف أن أيديولوجيا الحنين إلى الحياة الريفية التقليدية وإلى أعراق القبائل الجرمانية وعضوانية الجماعة العتيقة وإلى ميراث الثقافة الروحية الأصيلة في مواجهة المجتمع الآلي الحاضر ومجابهة الحضارة المادية الراهنة، تسكن كلها أدب المرحلة النازية وفنونها المعمارية والسينمائية والتشكيلية.

قيصر: لطفاً وقبل أن نتابع، **أولاً** يبدو أن كتاب «نظرية الرواية»، على الرغم من عنوانه وصغَر حجمه، ينطوي على أكثر بكثير من النقد الأدبي المخصص للرواية الحديثة. **ثانياً** ليس صحيحاً أن الرومنطيقية تتجه دوماً إلى الماضي. هناك ظواهر مثل الثورية الرومنطيقية والتجميل الرومانسي للحاضر والمستقبل الخ.

عظم: الرومنطيقية مزاج أكثر بكثير مما هي تحليل أو موقف فكري متماسك أو ما شابه. والمزاج قادر على إسقاط نفسه على أي محتوى وعلى تجميله وتفريده وتصعيده إلى مستوى متاع الروح اللطيف، إذا لزم الأمر، وعلى صبغه بصبغة شريرة معاكسة تماماً. قد يكون هذا المحتوى هو الرأسمالية أو التقدم أو الثورة أو الديمقراطية أو العلم أو الجماهير، كما قد يكون الإقطاع والانحطاط أو عبادة الأسلاف أو الديكتاتورية أو الجهل أو التراتبية الأرستقراطية أو الخرافة والتنجيم لا فارق في ذلك لأن المهم عندهم هو أن يكون صاحب المزاج قد مارس فعله الإبداعي عبر إسقاط تلاوين مزاجه وأحواله وتقلباته على العالم.

لا يهتم المزاج الرومنطيقي كثيراً ما إذا كان الفردوس المفقود، مثلاً، حقيقة أم وهماً، واقعاً أم أسطورة، لذلك نجد أنه ليس أسهل عليه من الدعوة إلى استرجاعه بعد نقله ـ بشطحة شعرية معيّنة أو لمعة فنية ما ـ من الوراء إلى الأمام مما يحوله إلى يوتوبيا مستقبلية لا خلاص روحي لنا دون العمل الفوري على تحقيقها الآن أو في المستقبل العاجل. أما بالنسبة لكتاب «نظرية الرواية» فملاحظتك محقة تماماً لأنه لم يكن يُفترض به أن يشكّل أكثر من مدخل إلى دراسة ضخمة تتناول **دوستويفسكي** في سياق المجابهة التاريخية الشاملة بين «النفس» و«الشكل» (بلغة كتاب **لوكاش** الأول) أو بين «الروح الخلاق» و«الروح الموضوعي» (بلغة **هيجل**، وتصاعد تأثير **هيجل** على **لوكاش** واضح في «نظرية الرواية»). بعبارات أكثر وضوحاً المجابهة كما تصورها **لوكاش** وقتها هي بين ما تمثله حضارة المجتمع الغربي الميكانيكية الوافدة بحياة مدنها الباردة وبدولتها الفوقية وكنيستها المتعالية وأخلاقها الفردية وقيمها الشكلانية الخ من جهة، وبين ما تمثله ثقافة الجماعة الألمانية العضوية الأصيلة بحياة قراها الحميمة وسلطاتها المحلية ودياناتها الشعبية وأخلاقها الجماعية وقيمها الوجودية الخ، من جهة ثانية. أي تَحوَّلَ الفردوس المفقود عند **لوكاش** أيضاً إلى يوتوبيا يفترض أن تَخلف الحاضر بصورة من الصور. بعبارة أخرى ما زلنا نتحرك ضمن حدود إشكالية العداء إياه للرأسمالية وإن كان على مستوى تاريخي أوسع وعلى صعيد فلسفي أكثر شمولية. هذا واضح كله من العنوان الفرعي الذي يحمله الكتاب: «مقالة تاريخية ـ فلسفية في أشكال الأدب الملحمي العظيم». بمعنى آخر يتناول الكتاب الأدب الملحمي بشكليه اليوناني القديم (هوميروس) والأوروبي

الحديث (الرواية) عبر وجهة نظر فلسفية مثالية معينة في طبيعة التاريخ والمجتمعات التاريخية وعلاقة التعبير الأدبي والفني بكل منهما. الآن لا بدّ لي من كلمة في الطروحات المحددة للكتاب نفسه. إن أول ما يُلفت النظر في «نظرية الرواية» تجديد **لوكاش** لفكرة رومنطيقية ماضوية معروفة قال بها **هيجل** في بعض كتاباته المبكرة ثم نقدها وتخلّى عنها كلياً فيما بعد. أقصد فكرة تحويل حياة المجتمع الإغريقي القديم وثقافته وفكره الخ إلى عصر ذهبي مطلق تُحاكَم بمعاييره العصور اللاحقة جميعاً بصفتها انحطاطاً مستمراً عن مستوى ذلك العصر. بهذا المعنى كان **هيجل** قد وصف الإغريق القدماء بـ «سعداء التاريخ». في الصفحة الأولى من «نظرية الرواية» إشارة جليّة إلى «العصور السعيدة» التي لا فلسفة لها لأن كل إنسان فيها فيلسوف. ومن المؤكد أن **هايدجر** استفاد لاحقاً من إعادة إحياء **لوكاش** لهذه الفكرة وتطبيقه لها تطبيقاً لامعاً في ميداني النقد الأدبي والتفسير التاريخي بعد تقديم صياغة فلسفية جديدة ومحكمة لها في الفصول الأولى من «نظرية الرواية». هنا يمكنني القول أن أطروحات الكتاب المميزة ناشئة، في التحليل الأخير، عن عملية دمج أنجزها **لوكاش** ببراعة فائقة لفكرة العصر اليوناني الذهبي الأصيل بتعاليم حركة العداء اليميني للرأسمالية بكل ما تنطوي عليه من أفكار رومنطيقية ماضوية ورفض مثالوي للحاضر ونزعات طوباوية تديّنية ـ تصوّفية على الطريقة الشعبوية الروسية (**دوستويفسكي وتولستوي**). من مواقع النقد الجذري والرفض الكامل للمجتمع البورجوازي الراهن رفع **لوكاش** صورة خيالية تماماً عن المجتمع اليوناني القديم ـ الذي أنتج الملحمة الكلاسيكية ـ إلى مرتبة النموذج الكامل والمثال الأعلى. تتصف حياة المجتمع

النموذجي هذا بصفات الثقافة العضوانية الاندماجية الكلية جميعها حيث تغيب آفات المجتمع البورجوازي الحالي غياباً كلياً وحيث تنتفي شروره الكريهة تماماً. إنها حياة التكافل والتضامن والاندماج حيث لا اغتراب اجتماعي أو تشرّد روحي أو سأم نفسي أو غثيان وجودي، وحيث «الوجود هو المصير» و«المصير هو الوجود». الروح الكامنة وراء هذا المجتمع أبدعت هي أيضاً النماذج الأدبية الكبرى لكل أدب عالمي وهي الملحمة والتراجيديا والفلسفة. يؤكد **لوكاش** أن بطل الملحمة هو الجماعة العضوية ذاتها. أما التراجيديا فلها بطلها المأساوي الذي يشكّل شخصية جماعية وليس فردية، كما تجد الفلسفة بطلها في حكيم القوم. في مقابل ذلك كله يعرض علينا **لوكاش** بطل الرواية الحديثة بصفته «فرداً إشكالياً»، على حدّ تعبيره، يعاني دوماً الاغتراب والتشرّد والانفصال والتشييء وما إلى ذلك من علل وأمراض وجودية كررنا ذكرها أكثر من مرة. طبعاً يعطينا **لوكاش** في كتابه دراسة مقارنة لامعة لبنية كل من الملحمة اليونانية الكلاسيكية والملحمة البورجوازية الحديثة وعلاقة كل منهما بالأخرى بعد تحديد صلة كل منهما بطبيعة عصرها وحياة مجتمعها استناداً إلى تفسير فلسفي ـ تاريخي مثالي تماماً لمعنى ذلك العصر وخصائص ذلك المجتمع. كذلك يتناول بالطريقة المثالية ذاتها صيرورة الانحطاط التاريخي من الشكل الملحمي الأول وصولاً إلى الشكل الملحمي الثاني عبر مرحلة انتقالية تمثلت بملحمة **سيرفانتس** «دون كيشوت» التي بيّنت للمرة الأولى بوضوح صارخ أن حياة البطولة والفروسية أصبحت مضحكة في عصر لا مكان فيه للبطولات ولا متّسع فيه للفرسان وأن حياة الإيمان الساذج أصبحت جنوناً في حقبة لم يعد فيها

مكان للآلهة والأديان. بعبارة ثانية، أصبحت الملحمة بمعناها الحقيقي والدقيق مستحيلة في العصر البورجوازي الحديث ولهذا حلّت الرواية محلها. والرواية، على حدّ تعبير **لوكاش**، هي ملحمة «عالم هَجَره الله». يَلْمَح **لوكاش** إمكانية التجاوز الروحي «للعالم المهجور» ولروايته الاغترابية في تعاليم **دوستويفسكي** وتولستوي). أو بعبارات أكثر دقة يكمن الخلاص باتجاه الرؤيا الدوستويفسكية التصوفية الدينية للكون. أدب **دوستويفسكي** ليس روائياً بالمعنى الدقيق للعبارة لأنه استشراف غامض واستعادة بعيدة لعالم ينفي العالم الذي أنتج الرواية.

قيصر: يبدو لي من عرضك أنه ليس أسهل على مثالية **لوكاش** من أن تنقلب إلى مادية. على سبيل المثال بدلاً من أن يفسّر الملحمة الكلاسيكية بوصفها انتاجاً لخصائص الجماعة العضوية وانعكاساً لقيم الثقافة الاندماجية الخ ما عليه إلا الانتقال إلى بحث الشروط الاجتماعية والاقتصادية لحياة المجتمع اليوناني القديم حتى يتحول تفسيره المثالي إلى تفسير مادي. أي لا يتعدّى المطلوب سوى إحلال دراسة الحياة الفعلية للمجتمع اليوناني في مرحلة معيّنة محل الصورة الرومانسية الخيالية المعروفة عنه.

عظم: تماماً، المطلوب هو إحلال الواقع التاريخي محل أسطورة العصر الذهبي. لكن الرحلة لم تكن سهلة على **لوكاش** وتطلبت أكثر من مرحلة انتقالية حتى بعد انتمائه إلى الحزب الشيوعي المجري. بالمناسبة يذكر **لوكاش** في المقدمة التي كتبها في مطلع الستينيات للترجمة الإنكليزية «لنظرية الرواية» أنه ألّف

الكتاب في جو من اليأس الكامل والدائم من حالة العالم **حوله** وانه لم يهتدِ إلى حلول للمسائل التي شغلته طيلة تلك الفترة إلّا سنة ١٩١٧ وبعد أن كان قد فقد كل أمل بوجود أية حلول ممكنة لها.

تيصر: ألا تعتقد أن النقد اليميني الرومنطيقي للرأسمالية ساعده كثيراً، في التحليل الأخير، إذ أن مساوىء الرأسمالية وبخاصة الصناعية منها مكشوفة وعلى مرأى من الجميع يميناً ويساراً ووسطاً؟.

عظم: لا شك أن بعض عناصر النقد اليميني للرأسمالية وللحياة في المجتمع البورجوازي عموماً تلتقي مع النقد اليساري الأكثر جدّية وعلمية ودقّة ويمكن أن تعززه. لا ريب كذلك أن **لوكاش** حمل معه العديد من هذه العناصر واستفاد منها في مراحل تفكيره اللاحقة. مع ذلك تظل فاعلية النقد اليميني محدودة جداً ويبقى، في رأيي، ضرره أكبر من نفعه. أقول هذا لأسباب عديدة منها: (أ) ان انشغال النقد اليميني الرومنطيقي، كما رأيناه عند الانتلجنسيا الألمانية وعند **لوكاش** نفسه، بمساوىء المجتمع الرأسمالي لا يتعدّى مستوى البنية الفوقية وحدها، أي يظل منشغلاً بالروح وتجلياتها مما يمنعه من تجاوز حدود النقد الأخلاقوي والثقافوي على طريقة نقد «الحضارة» باسم «الثقافة» أو نقد «التقدم» باسم «الأصالة والتراث» الخ دون أي بحث جدّي في جذور المساوىء وأسبابها العميقة. (ب) إن نزعة هذا النوع من النقد إلى التعميم والتجريد والإطلاق تجعله يحوِّل المساوىء والشرور إلى جزء لا يتجزأ من بشاعة «الشرط

الإنساني» بالمطلق مما يعني أنه لا فائدة ترجى، في التحليل الأخير، من هذا النقد أو أي نقد غيره. من هنا شعور أصحاب هذا الاتجاه أنهم أمام الباب الموصد ومن هنا انتظارهم المعجزة وتلويحهم بالصوفية وبالخلاص عن طريق الإيمان المحض وما إليه. ليس أسهل على هذا النقد من التحول إلى دعم مباشر للنظام الاجتماعي والسياسي الذي يفترض بالنقد أن يعرّيه ويهدمه. (جـ) إن أي نقد جدّي للرأسمالية يتطلّب وضع أنفسنا خارجها بمعنى معيّن، وواضح أن أصحاب النقد اليميني يضعون أنفسهم خلفها وليس أمامها على عكس النقد الماركسي الكلاسيكي المعروف وعلى عكس النقد الاشتراكي الطوباوي أيضاً. حين يُسقط المزاج الرومنطيقي نفسه على هذا «الخَلف» يُحوِّل محتوياته إلى ذاتيات حميمة وماديات إلى قيم روحية وبؤسه إلى جماليات سامية وهكذا دواليك. أما حين يتمادى في شططه فإنه يطالب باستعادة حياة العصور الوسطى اليوم وأنظمة المجتمع الاقطاعي في الحاضر وهرمية المَلَكية المطلقة في الدولة الراهنة وسلطة الكنيسة والدين عموماً في الحياة المعاصرة، أي يتحول إلى رجعية صريحة. في الواقع أفصح السواد الأعظم من النقاد الرومنطيقيين للرأسمالية ومن منظّري الفلسفة الحيوية ومن المدافعين عن الثقافة والروح في وجه الحضارة والمادة عن رجعيتهم التاريخية والاجتماعية والفكرية بتأييدهم الشديد لمشاريع التوسّع الامبراطوري للبورجوازية الألمانية عشيّة اندلاع الحرب العالمية الأولى. النقد الجدّي للرأسمالية ينطوي على نقدٍ صارم لأشكال استغلال الإنسان للإنسان كلها إنْ كان ذلك في الماضي العبودي أو الآسيوي أو الأرستقراطي أو الملكي أو الديني... أو في واقعنا الرأسمالي

القائم أو في حاضرنا الاشتراكي المجاور مع إبراز علامات التقدم التاريخي الذي حدث وتأكيد التطور الإنساني الذي تمّ.

(د) إن الموقع الماضوي الزائل الذي ينطلق منه أصحاب هذا النقد يفسِّر لنا ميلهم القوي إلى التشاؤم الأسود واليأس الحاد والإحساس العميق والشديد بمأساة الوجود عموماً ومأساة وجودهم وقيمهم تحديداً. أي من هنا إحساسهم بالدوار والعبث والغثيان واللامعنى واللاجدوى وشعورهم المسيطر بالعجز الكامل أمام ما يبدو أنه قدر أسود مدمر لا رادَّ له ولا مهرب منه. انهم أصحاب الوجدان الشقي والوعي المأساوي بامتياز بسبب إدراكهم في العمق أن التاريخ ضدهم وبسبب إصرارهم على التعلق، في الوقت ذاته، بما يعرفون أن التاريخ يعمل على إزالته وتفويته. بعبارات أكثر بساطة، بما أن رجوع ألمانيا بدايات القرن العشرين إلى مجتمع زراعي قبل صناعي وقيمه أو إلى نظام حِرفي قبل رأسمالي وثقافته كان يتطلب، وما زال، معجزة من عنده تعالى كثر كلامهم عن المعجزة المنتظرة واستمر إلى أن أعلن **هايدجر** قبل موته: «إله وحده يمكن أن يخلصنا». تحضرني هنا ملاحظة ذات مغزى لـ **ماكس فيبر** تقول إن «العالم فقد سحره» في العصر الحديث. بغياب المعجزة المنتظرة وأثناء ارتقاب اللحظة الصوفية المتوقعة يحاول أصحاب التيار الرومنطيقي الجديد وأصحاب الفلسفة الحيوية عموماً أن يعيدوا للعالم سحره القديم عن طريق استنفار الخيال والفن والإبداع والطقوس والدين والأسطورة والروح والتصوف...

قيصر: عفواً، ما اعتراضك على الخيال والفن والأسطورة الخ؟

عظم: لا اعتراض إطلاقاً. أعترض على محاولة تنظير العالم بواسطة الأسطورة والدين والتصوف والروح الخ وعلى محاولة اختزال العالم إلى الفن والشعر والإبداع وعلى الزعم بأولوية الخيال والرؤية والحدس وأفضليتها كلها في سبر الأغوار والأعماق وفي تفسير الأحداث وفهم الحقائق وتأويل الوقائع الخ. على كل حال أنا غير مقتنع بأن العالم فقد سحره بالمطلق. مع ذلك، فإن الرومنطيقية الجديدة لا تريد أن تعيد للعالم سحره حقاً بقدر ما تحنّ حنيناً مستحيلاً إلى استعادة عالم مسحور ومؤسطَر أي أنها تستحضر عالماً مسحوراً من الماضي تستعيض به عن عالم الواقع الحقيقي بشروره ومآسيه كما لو أن السحر هو الذي يبدد الشرور والمآسي. وصف **هيجل** الزمن الحديث «بعصر النثر». أصحاب العالم المسحور لا يريدون للشعر، مثلاً، أن يزدهر ويلمع في عصر النثر، بل يطلبون الإرادة المستحيلة، أي استعادة «عصر الشعر» مجدّداً وإحلاله محل «عصر النثر» وكأن شيئاً لم يكن. لهذا يبقى بطلهم هو الشاعر الرومانسي المعذب المشرّد روحياً الذي يبدع لنفسه عوالم خاصة يجد فيها بيتاً له ومستقراً لوجدانه ولو إلى حين. وتأثير هذه التجربة الرومنطيقية لشعراء القرن التاسع عشر وفنانيه على تعاليم كل من **لوكاش** الشاب **وهايدجر** يجب أن يكون واضحاً. مرة ثانية نحن أمام تحوّل تجربة فنية محدّدة لمدرسة شعرية معيّنة إلى مقولات أونطولوجية مطلقة وإلى «الشرط الإنساني» الروحي المعروف حيث يتبيّن أن الشرط الأونطولوجي المطلق ليس في الحقيقة إلّا تكثيفاً وتصعيداً لشرط تاريخي معيّن ومتحوّل. بعبارة أخرى هل نعيد للعالم سحره حقاً بإحلال الشعر محل النثر والأسطورة محل العلم والحدس محل العقل

والإيمان محل النقد والجمال محل الحقيقة والجوّانية محل الموضوعية والأصالة محل التقدم والعرف الشعبي محل القانون؟

نيصر: لا طبعاً، لكن هؤلاء الفنانين والشعراء والمفكرين والفلاسفة يرون، مثلاً، أن الصناعة الحديثة تجرّد الإنسان من إنسانيته وهذا همّ كبير عندهم عبّروا عنه باستمرار في أدبياتهم وما زالوا يعبّرون عنه في الوقت الحاضر.

عظم: لا بأس. لكن المشكلة تكمن في أنهم يستمدّون معاييرهم الصامتة وتعريفاتهم الضمنية «لإنسانية الإنسان» من عصور مضت وقيم فاتت. إذا استقيت مفهومك «لإنسانية الإنسان» في القرن العشرين من اللاهوت القروسطوي أو الملاحم العتيقة أو المعلقات الجاهلية لا شك أنك ستجد الإنسان في العصر الصناعي مجرّداً من إنسانيته! أنا أرى العكس. لم يحدث أن عاش الإنسان في أية مرحلة من مراحل تاريخه على سطح الكرة الأرضية في بيئة «إنسانية» هي من صنعه المباشر، أو هي نتيجة لتراكم عمله وجهده التاريخيين كما هو حادث في العصر الصناعي. مكّن العصر الصناعي البشرية من أن تعيش حياتها أكثر من أي وقت مضى في محيط هو من صنعها كلياً وفي عالم هو من إبداعها تماماً بدلاً من عيشها السابق في محيط صنعته قوى الطبيعة العمياء وفي عالم أنتجته قوانين الفيزياء والكيمياء الصماء. بهذا المعنى أنسَنَت الحضارة الصناعية كلاً من الطبيعة وبيئة الإنسان إلى درجة لم تعرفها أية حضارة سابقة وما كان يمكن أن تعرفها بطبيعة الحال. المحيط الذي صنعه الإنسان المعاصر لنفسه فيه من «الغائية» و«التاريخ» (أي من

الإنسانية) أكثر بكثير من أي محيط آخر عرفته البشرية في السابق. بهذا المعنى حياة الإنسان اليوم مجبولة بالغائية والتاريخ أكثر من أي وقت مضى. لهذا أعتقد أن مشكلة العصر الصناعي الحقيقية ليست في افتقاد الإنسان لإنسانيته على طريقة الرومنطيقيين، بل في اندفاع الإنسان في فرض إنسانيته على الطبيعة بقوة عمله وأنسنتها بعنف صناعته إلى حدّ غدت فيه الطبيعة ذاتها هي المهددة وليس إنسانية الإنسان. مشكلة الطبيعة اليوم تقول لنا أن صناعة الإنسان تهدد بتجريد الطبيعة من «طبيعيّتها» أكثر بكثير مما تهدد بتجريد الإنسان من «إنسانيته».
حلم ديكارت القديم بأن يصبح الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها» يهدد الآن بتدمير الطبيعة ذاتها وليس بتدمير «إنسانية الإنسان» كما تفسّرها المثالية الرومنطيقية. لا شك عندي أن الإنسان سوف يفقد إنسانيته وأكثر منها نتيجة التمادي في هذا التدمير لأن الطبيعة سوف ترتد عليه، في التحليل الأخير، باعتباره جزءاً منها وامتداداً لها. إنسانية الإنسان مهددة فعلياً وعملياً بسبب ماديته الحقيقية ككائن بيولوجي طبيعي في الأساس وليس بسبب اغتراب جوهره الروحي المفترض عن الشروط المادية للحياة.
إن هجوم الرومنطيقية المعادية للرأسمالية عموماً وأعلام الفلسفة الحيوية تحديداً على العلم كعلم وعلى الصناعة كصناعة وعلى العقل كعقل وعلى الموضوعية كموضوعية الخ لا يؤكد إنسانية الإنسان مجدّداً أو يخدمها لأن إنسانية الإنسان تكمن في الخصائص المميزة التي تفرده عن الطبيعة وتفصله عنها وفي تعميق هذه السمات ورعايتها وتنميتها بحيث تميل أكثر فأكثر إلى توجيه حياة البشر والتحكّم بها بدلاً من خضوعها إلى خصائصه البيولوجية التي يشترك بها مع الطبيعة كلها وبخاصة مع الطبيعة

الحيّة منها. ويبدو لي جلياً أن صفات مثل الوعي والعقل والثقافة والعلم الخ هي من أبرز هذه الخصائص المميزة. من هنا المفارقة التالية، إذن: بعد أن يؤكد لنا الرومنطقيون والحيويون وأصحابهم أن العقل يجزىء ويشيىء ويستلب وأن العلم يموضع ويُشَرِّح ويشوه نجدهم يبحثون عن «إنسانية الإنسان» خارج الإنسان كله أي إما في الغريزة الحيوية أو في الحدس الصوفي والإلهام الربّاني أو في أصالة القدر والمصير أو في الجنون والهذيان واللاعقل عموماً. لهذا نجدهم يفاخرون بذاتية مناهجهم الفكرية والفلسفية ولا موضوعيتها ولا ماديتها ولا واقعيتها ويقترحون إحلالها محل «العلوم الموضوعية» التشييئية لأنها وحدها القادرة على اقتناص «إنسانية الإنسان» والتعبير عن حقيقته. من هنا إصرار **برجسون**، مثلاً، على اختزال العقل بمعناه العلمي الكمّي إلى «الذكاء» حيث لا يعني الذكاء أكثر من الشطارة والمهارة والحنكة والحيلة في التعامل مع الأشياء وفي تسخيرها لأغراض الإنسان الذكي ذات الطبيعة الجزئية والمحدودة حكماً. من هنا أيضاً حُكم **هايدجر** على الماركسية، في محاضرته الشهيرة «مدخل إلى الميتافيزيقا»، بأنها «الروح وقد تحوّلت ذكاء»، وإرجاعه، في العمل نفسه، انحطاط الغرب صراحة إلى فساد «الروح» الناجم عن سيطرة العقلانية العلمية وتراكم التقدم التقني وانتشار الفلسفات المادية. الماركسية تحديداً هي التي توّجت عملية الإفساد بإنزالها الروح إلى مستوى الذكاء. أنظر الآن إلى الهوس المسيطر على أحفاد **برجسون وهايدجر** من أمثال **ميشيل فوكو** وجيل **دولوز وجاتاري** بالجنون والسجون والمستشفيات والمآوي ومصحات الأمراض العقلية وتمجيدهم الشيزوفرينيا، أي انفصام الشخصية وتفتتها

وانفصالها عن كل واقع يحيط بها.

قيصر: ذكرتَ أن انتقال **لوكاش** إلى الماركسية جاء بعد معاناة صعبة وعلى مراحل على الرغم من تأثير ثورة أكتوبر عليه وانضمامه إلى الحزب الشيوعي المجري. ستوافقني على ما أعتقد أن أبرز مرحلة من هذه المراحل تمثّلت في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي». سؤالي **الأول** هو: ما هي المراحل الأخرى حسب قراءتك لتطوره؟ **ثانياً**، معروف أن إنتاج **لوكاش** الفكري والفلسفي كان غزيراً جداً على امتداد عقود كثيرة من القرن الحالي، مع ذلك يحتل كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» مكانة ممتازة جداً ويتمتع بأهمية خاصة ليس بالنسبة إلى تطور **لوكاش** الفكري والسياسي فحسب، بل بالنسبة إلى الفكر الماركسي عموماً. شكّل صدور كتاب **لوكاش** حدثاً ثقافياً ـ سياسياً ليس كغيره من الأحداث بالتأكيد. كيف تفسّر هذه الواقعة بخاصة أن **لوكاش** تخلّى عن كتابه فيما بعد وتراجع عن طروحاته الأساسية، أي تجاوزه إلى ما هو أرقى وأهمّ في نظره؟

عظم: دعني أبدأ بالإجابة على السؤال **الثاني**. «التاريخ والوعي الطبقي» يشعّ مغناطيسية جاذبة أو كاريزما، إنه كتاب كاريزمي إذا جاز التعبير. حتى أهم خصومه وكبار نقاده، من ماركسيين وغير ماركسيين وانتي ماركسيين، شعروا بقوته واعترفوا بالتأثر به من حيث يدرون أو لا يدرون. كما وجدوا أنفسهم مضطرين دوماً إلى حمله على محمل الجد الكامل في ردودهم ودحوضهم. مدرسة فرانكفورت كلها تنسب نفسها إلى هذا الكتاب. نزل الكتاب نزول الصاعقة على الحركة الماركسية العالمية وقتها (١٩٢٣)

حتى أن **زينوفييف** وجد من المناسب مناقشته في خطابه الافتتاحي للمؤتمر العالمي الخامس للأممية الثالثة المنعقد سنة ١٩٢٤. لم يكتف **زينوفييف** بنقد الكتاب بل تعدّى ذلك إلى إدانته بطريقة شبه فاتيكانية. يعطينا هذا فكرة عن الأثر الكبير الذي تركه الكتاب وقتها. من ناحية ثانية هناك الظروف الثورية العامة التي صدر الكتاب وسطها متأثراً بها ومعبّراً عن ميولها في وقت واحد. أقصد القناعة المسيطرة وقتها في أوساط الحركات العمالية الثورية في أوروبا بأن الشروط الموضوعية لقيام الثورة الاشتراكية أصبحت متوفرة كلها بعد الحرب العالمية الأولى وقيام ثورة أكتوبر وأنه لم يبق سوى تدخل العنصر الذاتي في مجرى التاريخ ـ أي البروليتاريا الواعية والمنظمة ـ لحسم الموقف ضد البورجوازية وسلطة رأس المال. الكتاب مشبع بهذا الخط لأن **لوكاش** كان من المتحمسين جداً له والمدافعين عنه. ومن هنا سيطرة التطرف اليساري والإرادوي عليه. إنصافاً لـ **لوكاش** لا بدّ لي من الإشارة إلى أن التاريخ كثيراً ما يظهر في اللحظات القلقة الكبرى، أي في اللحظات الحاسمة أو المصيرية أو الانعطافية، وكأنه لا يتوقف على شيء إلّا على قوة إرادة البشر وجرأتهم وفاعليتهم وتدخّلهم في اللحظة المناسبة الخ. في مثل هذه اللحظات تبدو أشياء مثل الإرادة والوعي والتنظيم والقيادة والشجاعة وكأنها هي كل شيء في صناعة المستقبل والتاريخ. كتاب **لوكاش** هو الابن الشرعي لواحدة من هذه اللحظات القلقة الكبرى وانعكاس أمين لها. طبعاً أدرك الجميع فيما بعد أنه بدلاً من أن تشكّل ثورة أكتوبر صاعقاً لتفجير الثورة الدائمة في بقية أوروبا أدت إلى نوع آخر من «الثورة» داخل معسكر الثورة المضادة. «الثورة تُثَوِّر معسكر الثورة المضادة» على حدّ تعبير **ريجيس دوبريه** في مرحلته الذهبية.

نقطة أخرى بهذا الصدد: عند تقييم تأثير الكتاب وقوته وديمومة الاهتمام به ينبغي ألّا نغفل عبقرية **لوكاش** الشخصية ومقدرته الهائلة على استيعاب أبرز التيارات الثقافية الفاعلة وأهمّ المدارس الفلسفية المؤثّرة ـ في كل مرحلة من مراحل تطوره الفكري ـ والخروج منها بتركيب لامع يتحوّل بسرعة إلى علامة بارزة أو محطة مميزة في التطور اللاحق لتلك التيارات والمدارس. لهذا نكتشف أكثر فأكثر أن العودة إلى **لوكاش** ضرورية في أية دراسة جادة للوجودية أو الرومنطيقية أو الماركسية الخ في القرن العشرين. مثال صغير على ما أعنيه: حين وضع **لوكاش** الدراسات التي يتألف منها كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» لم تكن مخطوطات **ماركس** (١٨٤٤) معروفة لأحد بعد. على الرغم من ذلك فإنَّ **لوكاش**، عبر قراءة عميقة وخلّاقة لكل من **هيجل** ونصوص **ماركس** حول وثنية السلعة في الفصل الأول من «رأس المال»، تمكن من استرجاع فحوى المخطوطات، أي استرجاع روح تعاليمها وجدليتها ومنطقها ونقدها لكل ما هو قائم وبخاصة استعادة الدور الحاسم والرئيسي الذي تقوم به فكرة الاغتراب في طروحاتها. نظرية التشييء التي اشتهر بها كتاب **لوكاش** هي استرجاع ألمعي وتوسيع فلسفي وتطبيق نقدي لفكرة الاغتراب كما تَعَرَّفَ عليها **لوكاش** وغيره فيما بعد في مخطوطات ١٨٤٤. مرة ثانية تحوّل **لوكاش**، عبر كتابه، إلى مؤسس لما يسمى بـ «الماركسية الجدلية» أو «الماركسية الغربية» عموماً مع أنه، شخصياً، تجاوز ذلك كله فيما بعد ونقده. بالنسبة لسؤالك **الأول**، حين أتكلّم عن المراحل في تطور **لوكاش** الفكري والسياسي لا أقصد، بطبيعة الحال، التقطيع والتجزيء، أي لا توجد أية قطيعة ابيستمولوجية مفاجئة، مثلاً، بين مرحلة وأخرى كما يحبّ أن

يتصوّر البنيويون. نحن أمام صيرورة متداخلة وطويلة فيها محطات بارزة يمكن أن نعزلها عن بعضها البعض منهجياً فقط ولأغراض الدراسة فحسب. دعني أوضح ما أقصده بشيء من التفصيل.
انتمى **لوكاش** إلى الحزب الشيوعي المجري أواخر سنة ١٩١٨. معروف أنه أمضى وقتاً طويلاً قبل ذلك في التعرف على **ماركس** ودراسة مؤلفاته الخ، لكنه يؤكد، في الوقت ذاته، وفي مقدمة الطبعة الإنكليزية لـ «التاريخ والوعي الطبقي» أنه قرأ **ماركس** في تلك الفترة بأعين **سيميل** و**ماكس فيبر** و**كير كيجورد** و**هيجل** و**ديلتاي** أي تحت تأثير المناخ الفكري والثقافي الذي تعرفنا عليه سابقاً.
نجد سجّل هذه اللحظة الانتقالية في مقالة ملفتة للنظر نشرها قبل دخوله الحزب الشيوعي بفترة قصيرة تحت عنوان «البلشفية كمسألة أخلاقية». تسجّل لنا هذه القطعة بشكل رائع طبيعة الصراع الذي كان يدور في نفسه وطبيعة الجدل الحاد الذي كان يجري في رأسه استعداداً للنقلة التالية. طرفا الجدل والصراع كانا: مواقعه الفلسفية الوجودية والرومنطيقية الحيوية والهيجلية الأولى من ناحية، والماركسية البلشفية بتعاليمها وممارستها الثورية من ناحية ثانية. على الرغم من انفتاحه على **هيجل** و**ماركس** والشيوعية والجدل طرح **لوكاش** مسألة انتصار البلشفية وكأنها مشكلة اختيار أخلاقي خالص بين بدائل ثنائية مجردة يتناقض كل طرف من طرفيها تناقضاً قاطعاً مع الطرف الآخر، أي طرحها على الطريقة الكيركيجوردية قبل الجدلية، طريقة كتاب **كيركيجورد** المعروف «إما/ أو». الخياران اللذان وقف أمامهما **لوكاش** في المقالة كانا: **أولاً**، الاشتراكية الديمقراطية التي ترغب في الإصلاح الجذري ديمقراطياً وبوسائل أخلاقية ولكنها لا تريد إلغاء استغلال الإنسان للإنسان على المدى البعيد وفي التحليل

الأخير. **ثانياً**، البلشفية التي تريد إلغاء استغلال الإنسان للإنسان نهائياً ولكنها مستعدة لاستخدام أية وسيلة مهما كانت غير ديمقراطية وغير أخلاقية لتحقيق تلك الغاية السامية والقصوى. الغاية تبرر الواسطة عند البلاشفة في حين أن الغاية لا تسمح إلا بوسائط من نوع معيّن عند الاشتراكيين الديمقراطيين. التأويل الدرامي المأساوي المعتم لعملية الاختيار واضح وهو مستمد من ميول **لوكاش** الفلسفية الأولى. أما محتوى الخيار ذو الطبيعة السياسية الثورية فهو جديد تماماً عليه. أي لم يعد المحتوى ينحصر في الاختيار بين النفس والشكل، بين أصالة الذات وزيف العالم، بل تحوّل لينصبّ على الاحتمالات التي يطرحها العالم نفسه والإمكانات التي يقدمها الواقع ذاته. الآن، كيف المخرج من هذا المأزق الأخلاقي وهذا الإحراج السياسي؟ لا مخرج إلا قفزة الإيمان الكيركيجوردية المعروفة. بما أن أحداً لا يعرف أي طرف من طرفي الخيار هو المحق أو أيهما سينصره التاريخ فيما بعد وبما أن كل واحد منهما ينطوي على المجازفة الهائلة والمخاطرة العظيمة والخطيئة الكبيرة (بالمعنى الديني للكلمة) لا مجال للواقف أمام الخيارين إلاّ الرهان الأعمى على أحدهما ضد الآخر أو الالتزام التعسفي والكيفي المحض بواحد منهما دون الآخر وليكن ما يكون فيما بعد. مع أن مقالة **لوكاش** قصيرة وعابرة نجد فيها تنظيراً عالياً لمزيج فلسفي معيّن من الوجودية والسياسة والأخلاق والدراما المأساوية مما سنصطدم به لاحقاً لدى عدد كبير من الكتاب والأدباء والمفكرين ويكفي أن أشير هنا إلى مسرحيات **جان بول سارتر** وبخاصة الصريحة سياسياً منها مثل «الأيدي القذرة». في الواقع، كان **لوكاش** قد أعلن في «فقر الروح» انه لربما تكون أعظم خطيئة في العالم هي محاولة إبقاء «أيدينا

نظيفة» في هذه الحياة. وحتى قبل سارتر، فإن طريقة **لوكاش** في طرح المعضلة جعلت البلاشفة يبدون وكأنهم شخصيات خارجة من روايات **دوستويفسكي**، ورثة راسكولنيكوف الحقيقيون. هنا تراه وهو يصارع لتجاوز ما كان **هيجل** قد أسماه بموقف «النفس الجميلة» التي تدين من عليائها فوضى العالم واضطرابه كي تخفي عن نفسها مسؤوليتها أمام الفوضى والاضطراب وتموه على ذاتها مدى تورّطها فيهما. بعبارة أخرى لقد حلت الرومنطيقية الثورية ضد الرأسمالية، عند **لوكاش**، محل مجرد العداء الرومنطيقي القديم للرأسمالية. بعد التبسيط الثنائي لجدل الغايات والوسائل وقع اختيار **لوكاش** «التعسّفي» على الاشتراكية الديمقراطية في تلك المقالة. لكن لم تمض بضعة شهور حتى وجدناه في معسكر البلاشفة بعد اختيار وجودي «تعسّفي» آخر على ما يبدو. مرة ثانية ترك لنا سجّلاً لخياره الجديد في مقالة هي امتداد للأولى عنوانها «التكتيك والأخلاق». في المقدمة التي كتبها للطبعة الإنكليزية من كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» شبّه **لوكاش** نفسه في مرحلة انتقاله إلى الشيوعية والماركسية بفاوست الذي حمل في صدره «نفسين» أو «روحين» متصارعتين تسعى كل واحدة منهما إلى السيادة عليه وعلى عقله وشخصه ومصيره. التشبيه دقيق، طبعاً. هموم **لوكاش** المتمركزة في هذه المرحلة حول الغايات والوسائل، التكتيك والأخلاق الخ ليست بعيدة عن إشكالية صفقة فاوست الشهيرة مع الشيطان وديالكتيكها حيث يدعي مفيستو، مثلاً، أنه يسعى دوماً إلى الشر ولكنه لا يحقق، في التحليل الأخير، إلّا الخير. دخول فاوست الجنة، بعد إنجازاته العظمية، لم يكن ممكناً، بطبيعة الحال، دون حِلْفه الشهير مع مفيستو ودون استخدام وسائل الأخير الملتوية لتحقيق غاياته الطيبة والسامية.

أضف إلى ذلك أن الروائي الألماني الكبير **توماس مان** رسم لنا حال **لوكاش** في هذه المرحلة في روايته «الجبل المسحور» على صورة شخصية معقدة ومتناقضة ومتضاربة اسمها **ليو نافتا**. **ليو نافتا** شخصية مندفعة وعالية التوتر دوماً، من أصل يهودي تحوّل إلى راهب يسوعي يبشر بالثورة البروليتارية بلهجة طوباوية مسيحانية (أو مهداوية) واضحة. موقفة خليط متداخل ومتوتّر من العداء الرومنطيقي المحافظ للحياة البورجوازية مع صوفية ثورية شبه شيوعية مستمدة في محتواها وتعاليمها من **لينين** والبلشفية. تجري المعركة الفكرية في الرواية بين **ليو نافتا** هذا والليبرالي الديمقراطي **سيتامبيريني** على الفوز بروح المهندس البورجوازي الألماني العادي **هانز كاستورب**، بطل «الجبل المسحور». في النهاية ينتحر **ليو نافتا** بسبب استحالة موقفه في حين تجاوز **لوكاش** هذا كله إلى ما هو أكثر نفعاً وجدوى. بالمناسبة قرأت في مكان ما أن **إميل لاسك** كان يعدد الرُسُل الأربعة على النحو التالي: متّى، ومرقس، ولوكاش، وبلوخ.

قيصر: هل كنتَ تفكر بليو نافتا حين حكمت على «التاريخ والوعي الطبقي» بأنه لاهوت بروليتاري؟

عظم: نعم. أعتقد أن **توماس مان** ـ وهو الأديب النموذجي بامتياز في جماليات **لوكاش** ونقدياته ـ أشار إلى حقيقة هامة حين جعل من **نافتا** راهباً يسوعيا ضليعا باللاهوت وبأنواعه كافة. لكن للإنصاف يجب أن أقول إن كتاب **لوكاش** أغنى من أن يُختزل إلى مجرد «اللاهوت البروليتاري» الموجود فيه دون أدنى شك. أقول هذا لأن عدداً كبيراً من المفكرين والفلاسفة المعاصرين القريبين

من الفلسفة الحيوية وغيرها من التيارات المثالية البارزة في القرن العشرين يتعرّفون على مقولاتهم وطـروحاتهم وأفكـارهم وإشكالاتهم في «التاريخ والوعي الطبقي» مطبقة على مشاكل المجتمع البورجوازي المعاصر ناقدة لثقافته الراهنة معالجة لمصيره السياسي والطبقي ومستقبله الثوري الخ. من ناحية ثانية، كثير من المفكرين والفلاسفة الماركسيين المعاصرين يتعرّفون أيضاً على مقولاتهم وطروحاتهم وتحليلاتهم في الكتاب وقد تحررت من المادية المبتذلة (التي كثيراً ما اختُزلت إليها الماركسية) وانطلقت من قمقم الجمود الستاليني الذي اعتادوا عليه لفترة غير قصيرة. ما زال الكتاب مغرياً وأخاذاً ومغنياً بلا أدنى ريب.

قيصر: لماذا أدان زينوفيف الكتاب إذن؟ هل بسبب ما انطوى عليه من لاهوت كما تقول؟

عظم: بسبب مثاليته الطاغية وهي المثالية الموروثة من مراحل **لوكاش** الفكرية السابقة. حتى يومنا هذا يشكل الكتاب النموذج المؤسس ليس للماركسية غير المادية فحسب، بل لعدد من المدارس الفكرية والفلسفية المتمركسة المعادية صراحة للمادية. أما الغرض المباشر من الإدانـة فكان إصدار نوع من الحُرم شبه البابوي على الكتاب وطروحاته داخل الحركة الشيوعية الأوروبية. في الواقع، عملت إدانة **زينوفييف** على إحلال فكرة الحرم محل النقاش الديمقراطي للكتاب ومحلّ الردّ النقدي المفتوح على طروحاته. طبعاً، التأثير السلبي العميق الذي تركته تدريجياً سيطرة هذا الاتجاه القمعي في الحركة الشيوعية على

الفكر الماركسي وحيويته وقدرته على التطور والنمو معروف للجميع. مع ذلك وإنصافاً لـ **لوكاش** يجب ألا ننسى أبداً إشارة **لينين** الشهيرة في «الدفاتر الفلسفية» إلى أن المثالية الذكية هي الأقرب إلى المادية الذكية من أية مادية غبية. على الرغم من ذلك نلاحظ أن الزيجات الفلسفية التي تمّت بين الماركسية والوجودية أو الماركسية والفينومينولوجيا أو الماركسية والبراجماتية أو الماركسية والبنيوية ما كانت ممكنة أصلاً دون تجريد الماركسية، بشكل أو بآخر، من ماديتها. من هنا قناعتي بأهمية الدفاع عن هذا الجانب من الماركسية.

يصر: المقالة الأساسية في كتاب **لوكاش** تحمل عنوان «التشييء ووعي البروليتاريا» حيث طرح **لوكاش** نظريته في الاغتراب وسيطرته على حياة المجتمع البورجوازي مستنداً إلى معالجة **ماركس** النقدية الشهيرة في «رأس المال» لمسألة وثنية السلعة. في رأيك، هل نحن أمام معالجة مثالية ذكية أم معالجة مادية ذكية لمسألتي الاغتراب ووثنية السلعة؟

نظم: لا شكّ في مركزية مسألة الاغتراب والتشييء الخ في كتاب **لوكاش**. لكن لا تنسى أن «التاريخ والوعي الطبقي» يطرح أيضاً تأويلاً معيّناً ومؤثراً لأبرز الموضوعات الفلسفية والفكرية والثقافية التي تعرّفنا عليها سابقاً. يتناول الكتاب مسائل مثل: المنهج، الطبيعة، العلم الحديث، تاريخ الفلسفة الحديثة، الأيديولوجيا، المجتمع البورجوازي، التاريخ، الوعي ، الديالكتيك، البراكسيس، الاغتراب. وبما أن الكتاب لم يكن أكثر من مرحلة انتقالية بالنسبة لصاحبه فإن تأويله لهذه المسائل كلها يحمل

بالضرورة آثار ماضيه الوجودي ـ الرومنطيقي ـ الحيوي (من هنا مثالية الكتاب) ويؤكد في الوقت ذاته المنحى الذي كان يتطور عليه فكره فلسفياً وماركسياً (من هنا ذكاءه المفرط). بعبارة أخرى ما كان بالإمكان لهذا التركيب الفلسفي البديع أن يتمّ لولا قيام **لوكاش** بتجريد كل مسألة من المسائل الكبرى التي تناولها من حقيقتها المادية المحددة وشروطها التاريخية المعينة وتصعيدها مثالياً على طريقة **هيجل**. بهذا الأسلوب تحديداً استخرج **لوكاش** نظريته في الاغتراب من نقد **ماركس** لوثنية السلعة في الفصل الأول من «رأس المال». لمزيد من الإيضاح لا بدّ من عودة سريعة إلى **هيجل** وماركس وسأبدأ بـ **ماركس**: الفكرة الأساسية وراء «وثنية السلعة» عنده مستعارة من الدين واهتمام ماركس الجدّي بالدين قديم ولم ينقطع كما هو معروف. الوثن هو أي شيء يَنْسب إليه البشر قوى أو قُدُرات أو خصائص ليست له ولا يملكها. إذا نسبنا إلى حجرٍ ما القدرة على شفائنا من الكوليرا، مثلاً، نكون حوّلناه إلى وثن. الاعتقاد الشائع بأن حدوة الحصان تجلب الحظ والسعادة يجعل من الحدوة وثناً بهذا المعنى. أطروحة ماركس الأساسية حول هذه المسألة تقول ببساطة (وبكثير من التبسيط) إن المجتمع البورجوازي جعل من السلعة التي اسمها رأس المال وثناً. كيف؟ يزعم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي أن رأس المال هو الذي يولد الفائض على شكل أرباح وفوائد وريوع في حين أن الطاقة الوحيدة القادرة على خلق الجديد والإضافة والزائد في عملية الانتاج هي قوة العمل، أي البشر. حين ينسب منظّرو البورجوازية مثل هذه المقدرة إلى رأس المال يحوّلونه إلى وثن، لأن رأس المال ليس إلّا سلعة وشيء، والسلع والأشياء لا تتمتع

بمثل هذه القوة الخلاقة. في الوقت ذاته، وفي ظل فعالية هذا الوثن الكاذبة وحيويته الزائفة تبدو قوة العمل وكأنها هي السلعة، أي تبدو وكأنها شيء عاطل جامد عقيم مجرد من كل فعالية خلاقة أو مقدرة على صنع الإضافي والجديد. أي تغترب عن طبيعتها وتتشيأ. إن وظيفة التحليل النظري النقدي والعلمي عند ماركس هي تحديداً تبديد هذا الوهم المسيطر على وعي البشر في المجتمع الرأسمالي وكشف الوعي الزائف المهيمن على حياتهم ومؤسساتهم. قبل الانتقال إلى هيجل دعني أسجّل الملاحظة التالية: في الفصل الأول من «رأس المال» تحمل عبارات مثل الاغتراب ووثنية السلعة والتشييىء معاني محددة مستمدة من شروط تاريخية واجتماعية واقتصادية معينة كرّس ماركس لتحليها وفهمها ونقدها كتابه الرئيسي. بعبارة أخرى وثنية السلعة والاغتراب والتشييىء الخ في «رأس المال» ليست جزءاً من الشرط الإنساني بالمطلق أو بعضاً من مقولات ميتافيزيقا الوجود والمصير على العموم، كما أنها ليست حالات تنتاب بعض المثقفين والفنانين الحساسين فتصيبهم بغثيان الروح ودوار الرأس الخ. إنها نتاج تطور تاريخي معيّن ومن سمات نظام اجتماعي محدد وهي قابلة للتلاشي والزوال، من حيث المبدأ، بزوال أسبابها وباضمحلال شروط وجودها. من ناحية ثانية ورغبة في التبسيط والوضوح، لنتصور الروح المطلق عند هيجل وهو يتطور أو يكتشف ذاته على مراحل متتابعة تتضمن بعضها البعض تضمناً منطقياً على طريقة تضمن المقدمات للنتيجة في القياس الصحيح. **أولاً**، مرحلة التخارج أي خروج الروح المطلق من ذاته إلى حال مغاير. **ثانياً**، مرحلة التموضع أي تحوّل الحال الجديد إلى موضوع مستقل في مواجهة الروح الأول مما يعني

حكمـاً تحول الأخيـر إلى ذات. **ثـالثـاً**، مـرحلة الاغتـراب، أي اغتراب الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع نتيجة عملية الانفصال التي تمت في المرحلة الثانية. **رابعاً**، مرحلة التشييء (أو بروز الطبيعة المادية)، أي اتصاف المـوضوع الـذي أخرجـه الـروح من ذاته بصفـات وخصائص معـاكسة لخصـائص الـروح الأصليـة مثل الجمـود والعطالـة والحركـة الآلية الـخ مما يعمق شـرور الاغتراب الحـاصل بين الـذات والمـوضـوع. **خـامسـاً**، مرحلة الوثنية، أي نسبة الخصـائص المميزة للروح إلى الأشيـاء المادية التي أنجبتها الروح بحيث تبدو الأخيرة وكأنها حية وفعالة وخلاقة الخ. **سادساً**، مرحلة التجاوز المطلق أي استعـادة الروح لنفسـه ممـا يعني زوال المـوضـوع في الـذات مجـدداً والـزوال المحتم، بالتالي، لكل تخارج واغتراب وتشييء. الآن، ما كان باستطاعة **لوكـاش** اشتقاق نـظريته الشهيـرة في التشييء من نقد **مـاركس** لوثنيـة السلعة في الفصـل الأول من «رأس المال» لـولا تصعيد الأخيرة بمـا يتفق مع أوديسـا الروح المـطلق عند **هيجـل** ومراحل تطورها. أو بعبارة أخرى أنجز **لوكاش** ما أنجزه بإسقـاط دراما **هيجل** الميتـافيزيقيـة على نقد **مـاركس** المحدد لـلاغتراب ووثنيـة السلعـة في المجتمـع البـورجـوازي وفي ظـل الشـروط التاريخية لسيادة نمط الانتاج الرأسمالي. تكمن النقطة المركـزية في عمليـة التصعيـد في طمس فـارق دقيق وهـام بين **مـاركس** و**هيجل**. عند **هيجـل** كل تمـوضع ومـوضوعيـة هما بـالضـرورة اغتراب وتشييء ووثنية. في حين لا يصحّ هذا أبـداً على تعاليم **ماركس** في نقده لوثنية السلعة. الوجود الموضوعي لأي حال من الأحوال عنده لا يحمل معه بالضرورة شرور الاغتراب والتشييء والـوثنيـة لأن الأخيـرة عـارضـة وتـاريخيـة لا أكثـر عنـد

ماركس ـ حتى في مخطوطات ١٨٤٤، لا يتحول التخارج والتموضع (والموضوعية) إلى اغتراب وتشييء ووثنية إلا في ظل سيادة شروط تاريخية واجتماعية معينة يمكن اكتشافها وتحديدها عن طريق الدراسة العلمية. أما عند **لوكاش** فإن كل موضوعية هي بحدّ ذاتها اغتراب وتشييء ووثنية ولا خلاص من الأخيرة إلاّ بالخلاص من الأولى. إن رفضه للاغتراب يعني ببساطة رفض العالم المادي والموضوعي وتجاوزه إلى ما هو روحي. جدير بالإشارة هنا أن **ماركس** أسس لبداية الفصل بين التموضع والاغتراب في نقده للفلسفة المثالية عموماً والهيجلية تحديداً في «العائلة المقدسة». أما في مخطوطات ١٨٤٤ فقد اتهم **هيجل** صراحة بالخلط الخطير بين التموضع وشرور الاغتراب بحيث يصبح شر الموضوعية هو المصدر الأول لشرور الاغتراب والتشييء وما إليه.

قيصر: لكنك قلت أن **لوكاش** لم يكن يعرف حتى بوجود مخطوطات ١٨٤٤ وقتها!

عظم: صحيح، لكن الاطلاع على المخطوطات ليس ضرورياً لالتقاط الفارق الهام عند **ماركس** ـ بخاصة في «رأس المال» ـ بين التموضع والاغتراب. الذي حجب هذه النقطة الجوهرية عن **لوكاش** هو تأويله لنقد **ماركس** وثنية السلعة في الفصل الأول من «رأس المال» انطلاقاً من هيجليته (أي هيجلية **لوكاش**) المتطرفة وقتها بالإضافة إلى خلفيته الفلسفية الوجودية ـ الرومنطيقية ـ الحيوية، من ناحية ثانية. سمح له هذا المنهج في التأويل بتحقيق إنجاز من نوع آخر، أقصد استعادته للأجواء

الهيجلية المسيطرة على المخطوطات ومنطقها قبل أن يعرف بوجودها. ساعده في ذلك، على ما أعتقد، وجود شبه قريب بين تطوره الفلسفي نحو المادية وتطور ماركس قبله بالاتجاه ذاته. أعني أن انطلاق لوكاش من أجواء فكر كنط وفيخته ونوع معيّن من الرومنطيقية يشبه إلى حدّ بعيد المنطلق الفلسفي الذي بدأ منه ماركس نفسه. وكما وقع ماركس تحت التأثير الشديد لـ هيجل ثم انتقل إلى المادية عبر فويورباخ كذلك حدث لـ لوكاش. ماركس نفسه كان فويورباخ لوكاش في عملية العبور إلى المادية التاريخية. طبعاً، تأثير الأحداث الاجتماعية والسياسية الكبرى في أوروبا على تطور كل من ماركس ولوكاش معروف جيداً وليس بحاجة إلى إعادة شرح.

قيصر: ظل شرحك لأصول نظرية التشييء في «التاريخ والوعي الطبقي» على مستوى التجريد الفلسفي العام في حين عالج لوكاش في كتابه موضوعات محددة ذكرت أنت بعضها مثل الوعي والتاريخ والطبقات الخ.

عظم: قبل التطرق إلى نماذج محددة من موضوعات الكتاب وكيفية معالجة لوكاش لها، أريد أن أبين كيف تكمن دراما الروح المطلق عند هيجل وراء التصوّر العام الذي ينطوي عليه كتاب لوكاش للإنسان وفاعليته. جذر المسألة عند لوكاش هو الإنسان، تماماً كما عند ماركس. لكنْ أيُّ إنسانٍ هو هذا؟ إنسان لوكاش لا علاقة له بالكائن المادي الطبيعي البيولوجي وطاقته المُحَوِّلة ووعيه الهادف كما نتعرّف عليه في «رأس المال»، بل هو كائن آخر تمّ تصعيده مثالياً وهيجلياً. الإنسان

في «التاريخ والوعي الطبقي» مركز وعي فاعل أو نقطة فعل روحية واعية تماماً كما عند **سارتر** في «الوجود والعدم». ومن خصائص هذا الوعي الخروج من ذاته أو إسقاط نفسه على الغير أو التعبير عن نفسه باتجاه الخارج بإنشاء موضوعات مغايرة تميل إلى الانفصال عنه والاغتراب عن فعله والتحول إلى أشياء مستقلة تماماً يواجهها مواجهة الذات للموضوع. وتكتمل مأساة هذا الوعي البشري الشقي على مرحلتين: **أولاً**، حين ننسب للأشياء قوى وطاقات وقُدُرات هي من خصائص الروح الإنساني ووعيه فقط فنصنع منها أوثاناً، هذا هو الوعي الزائف عنده. **ثانياً**، حين ترتد هذه الأشياء ـ الأوثان على الإنسان نفسه وتطبع وعيه بطابعها فلا يعود يرى حقيقته أو يفكر في ذاته إلّا وفقاً لمنطقها واستناداً إلى مقولاتها وتطبيقاً لآليتها. عند هذه النقطة يكون وعي الإنسان قد تشيأ هو أيضاً وتموْضعت روحه واغتربت عن أصالتها. هذا هو وضع الإنسان، عند **لوكاش**، في المجتمع البورجوازي حيث يسيطر التشييء والزيف على وعي البروليتريا ذاتها. الآن، في خاتمة الدراما الهيجلية الكونية تزول شرور الاغتراب والتشييء الخ بزوال العالم الموضوعي كله نتيجة انحلاله مجدداً في الروح المطلق. أما على الصعيد البشري لا يمكن للوعي الشقي أن يزول إلّا على مستوى المعرفة الفلسفية الحق حيث يتعرّف الوعي (أو العقل أو الروح) على نفسه في الموضوعات التي يعرفها وكان يظن، على المستويات الأدنى من المعرفة، أنها مستقلة عنه ومغايرة له طبيعة وآليةً. وبما أن الروح المطلق المولد للعالم الموضوعي عند **هيجل** هو عقل ومنطق فمن الطبيعي أن يأخذ المخرج من شرور الوعي الشقي والاغتراب والتشييء عنده شكل المعرفة الفلسفية

العليا. وبما أن الـروح الأصلي ذاته عنـد **هايـدجر** ليس عقـلاً أو منطقاً بل مزاجاً ومشاعر وتجربـة حميمة، من الـطبيعي أن يأخـذ المخرج عنده شكـل التجربـة الصوفيـة أو تجربـة الأصالـة أو ما شنابه. وبما أن الروح الواعي الخارج من ذاتـه عند **لـوكاش** هـو فعل وفاعلية، من الطبيعي أن يأخذ الخـروج من الوعي الـزائف عنده شكل التدخّل الثوري الواعي وعياً صحيحاً وصائباً أي وعي البروليتاريا المطابق. هنـا لنلاحظ التحـوّل الهام الـذي طرأ على وجودية **لـوكاش**. أعني تنـازله عن المـوقف الوجـودي المعروف التـالي: إذا كان زوال شـرور الاغتراب والتشييء يتـطلّب أصلاً زوال المـوضوع بـانحـلالـه في الـذات، وهـذا إنجـاز مستحيـل بالنسبة للبشر، وإذا كان حل **هيجل** للمعضلة بإحالتهـا إلى أعلى مستويات المعرفة الفلسفيـة ليس إلّا وهماً، ليس أمـام الإنسان، عندئذ، إلّا شجاعة اليأس: (أ) في مواجهة العـالم الموضـوعي العنيد والمـشاكسّ، (ب) في معاناة مأساة وجود الأشياء المادية ومقـاومتهـا لـه، (جـ) في احتمـال شـرور الاغتـراب والتشييء المترتبة حُكمـاً على ذلك كله. أي تخلى **لـوكاش** في «التـاريخ والوعي الطبقي» تماماً عن الموقف الذي سيتبناه **سارتر** فيما بعـد ويصرّ عليه وينظّر له أوسع تنظير. أعتقد أن تصعيد **لوكاش** لوثنية السلعة عند **ماركس** إلى نظرية التشييء تحوّل بدوره من لاهوت بروليتاري لوكاشي إلى لاهوت وجودي عنـد **هايـدجر** حيث غـدا «وجـود المـوجـودات» هـو الإلّـه الحي القيّـوم وحيث أصبحت المـوجودات والأشيـاء المـاديـة أصنـامـاً تحجب الإلّـه الحقيقي وتنسينا إيّاه. المعنى الـلاهوتي متضمَّن في كتـاب **لوكـاش** الذي حـوّل وثنية السلعـة عند **مـاركس** إلى وعي زائف قوامـه الأوثـان والأصنام جميعاً التي يتعبّـد لها الـوعي البورجـوازي بدلاً من أن

يتوجّه إلى «الإله الحقيقي». في مقابل ذلك يعني الوعي الصادق تحطيم هذه الأشياء ـ الأوثان كلها والتوجّه إلى حقيقتها الروحية المحجوبة. أضف إلى ذلك إيحاء لوكاش بأن التاريخ أنجب البروليتاريا لإنجاز مهمة تحطيم الوعي البورجوازي بأصنامه وأشيائه وتحقيق الثورة بالانتقال من الوعي الوثني الزائف إلى الوعي البروليتاري الحقيقي الحي والصحيح. تشكّل هذه التعاليم كلها جزءاً هاماً من لاهوته البروليتاري الذي أشرت إليه أكثر من مرة. أنتقل الآن إلى بعض الموضوعات الماركسية المحددة في «التاريخ والوعي الطبقي»، لأبيّن أثر مثالية لوكاش على تناوله لها وتأويله لمعناها. ۱): المقالة الأولى في الكتاب وعنوانها: «ما هي الماركسية الأصولية؟» لا تقلّ شهرة عن الدراسة الأخرى التي تشرح نظريته في التشييء ووعي البروليتاريا. جواب لوكاش على السؤال المطروح في العنوان ممتاز، من حيث المبدأ: «الماركسية الأصولية هي المنهج». يعني هذا وفقاً لشرح لوكاش أن الماركسية الأصولية ليست الموافقة على كل ما قاله ماركس أو التصديق الآلي لكل تحليل قدّمه أو الإقتناع المسبق بصحة كل النتائج التي توصل إليها. والأهم من ذلك لا علاقة للماركسية الأصولية بالنصوص شبه المقدسة ولعبة تقديم التعليقات الورعة عليها ونهج تأليف شروح الشروح لها. الآن، السؤال يطرح نفسه: ما هو هذا المنهج إذن؟ هل هو المنهج الذي طبقه ماركس في «الجروندريسة» و«رأس المال»، مثلاً، والذي أدى إلى الثورة الكوبرنيكية المعروفة في العلوم الإنسانية والتاريخية والاجتماعية أم هو شيء آخر؟ جواب لوكاش يقول انه شيء آخر تماماً لا صلة له بما يجري على أرض الواقع المادي من أحداث وصيرورات. يعبّر

لـوكاش عن هـذه النقطة بـأقـوال يمكنني تلخيصهـا على النحـو التالي: حتى لو دَحَضت الدراسات التجـريبية نهـائياً استنتـاجات مـاركس كلها وأثبتت النتـائج العلميـة فسـاد أطـروحـاتـه جميعـاً وأظهرت الشواهد والبينات الحسية خطأ تحليلاته كافة، فإن شيئاً من هذا لا يمكن أن يؤثّر على المنهج الماركسي الأصولي وعلى اقتنـاعنـا بـه! بعبـارة أخرى، أشياء مثـل العـالم المـوضـوعي والأحداث المادية والصيرورات التاريخية الفعليـة لا تؤثّر إطـلاقاً على منهج الماركسية الأصولية أو تمسّه أو تختـرقه أو تـدخل تعـديلاً عليه. هل عرف التاريـخ منهجاً قـادراً على الصمود في وجـه تحدّي البينات والشواهد والبراهين كلها والوقوف في وجه الوقائع والأحداث والصيرورات مهما كانت سوى المنهج اللاهوتي ـ الأسطوري؟ وحده المنهـج المثـالي الصـــرف قـادر على هكـــذا صمـود وعلى هكـــذا تحـديات! ٢): استنـاداً إلى تأويله لمعنى المنهـج لا غـرابـة في أن يشن لوكاش هجوماً عنيفاً على العلوم الطبيعية والاجتماعية وأن يعلن صراحة بأن «الطبيعة مقولة اجتماعية». يعترف لوكاش في مقدمة الطبعة الإنكليـزية للكتـاب بأن قصـده من عبارة «الـطبيعة مقـولة اجتمـاعية» كـان القول بـأن الـطبيعـة هي، في التحليـل الأخيـر، تموْضعٌ للروح المـطلق لا أكثر. ومـع تحوّل الـطبيعة إلى مقـولة اجتماعية لا يعود نشاط الإنسان الإنتاجي (العمل) توسّطاً تفاعلياً بين الإنسان والمجتمع من ناحية وبين الطبيعة من نـاحية ثـانية، كما يشرحه ماركس في «الجروندريسة» و«رأس المال» بل يغدو لا أكثر من تعبير عن فاعلية الذات الواعية باتجاه الخارج وبـواسطة إسقاط موضوعات لا بدّ أن تنفصل عن أصلها وتغترب وتتشيأ في نهـاية المـطاف. أي طالمـا أنه محكـوم على الإنسـان بـالعمـل والانتـاج، فإنـه محكـوم عليـه أيضـاً بمعـانـاة شـرور الاغتـراب

والتشييء. مرة أخرى، الاغتراب والتشييء جزء لا يتجزأ من ميتافيزيقا «الشرط الإنساني» بدلاً من أن يكونا من نتاج ظروف إجتماعية واقتصادية معيّنة أو شروط تاريخية محددة. كذلك، لما كانت العلوم الطبيعية مادية وموضوعية يدرجها لوكاش في كتابه في عداد الوعي البورجوازي الزائف بمعنى أنها لا تخفق في فهم الطبيعة على حقيقتها فحسب، بل تتعدى ذلك إلى تشويهها وتشييئها أيضاً. يكمن مصدر التشويه الأساسي في إخفاء العلوم الطبيعية للحقيقة القائلة بأن الطبيعة مقولة روحية ـ اجتماعية وإحلال «حقيقة» زائفة أخرى محلها تقول أن الطبيعة مقولة مادية ـ فيزيقية. لهذا تشكل العلوم الطبيعية والاجتماعية عنده المحتوى الرئيسي والأهم للوعي البورجوازي الزائف والسائد في المرحلة الرأسمالية. يعني هذا ببساطة أن صدق فيزياء جاليليو ونيوتن وعي زائف لا أكثر. يمكن تلخيص المنطق الكامن وراء تفكير لوكاش هنا على النحو التالي: تكون النظرية ثورية بالمقدار الذي تعمل فيه على تغيير موضوعها جذرياً من خلال فعل المعرفة ذاته. الآن، بناء على هذه المقدمة، ينكر لوكاش على النظرية في العلوم «البورجوازية» كل قيمة معرفية لأنها تسعى إلى العكس تماماً، أي تسعى إلى فهم الموضوع وتفسيره وتحليله «موضوعياً» وعلى ما هو عليه، أي إدراكه بمعزل عن فعل المعرفة التغييري ذاته. أو بعبارة أخرى، إن أي نشاط نظري لا يغير الواقع أثناء فعل المعرفة ذاته لا قيمة معرفية حقيقية له. وبما أن النشاط النظري للعلوم «البورجوازية» جميعها لا يغير الواقع التي تسعى إلى معرفته في فعل المعرفة ذاته لا بدّ من الاستنتاج بأن هذا النشاط خالٍ من كل قيمة معرفية حقيقية. معرفة الواقع تأتي، إذن، عن طريق آخر غير

طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية. يؤدي هذا المنطق بـ **لوكاش** إلى تبنّي التأويل التواضعي ـ الأداتي لطبيعة النظرية العلمية ودورها المعرفي مما قرّبه جداً وقتها من تعاليم **برجسون** والمدرسة البراجماتية عموماً. من هنا هجومه القوي في الكتاب على الموضوعية والعقلانية والعلمية والواقعية التي يجعلها مساوية كلها للتشييء والاغتراب وصانعة لشرورهما في حياة المجتمع الراهن. هذا الخط في التفكير وفي الهجوم على العقل والموضوعية والعلم الخ مسيطر جداً في الفلسفة المعاصرة في الغرب ونجده مستمراً بقوة كبيرة في مدرسة فرانكفورت ـ كما في القسم الأول من كتاب **أدورنو** و**هوركهايمر** الشهير «ديالكتيك التنوير» ـ وفي الفلسفة الوجودية عبر **هايدجر** نزولاً إلى **ميشيل فوكو** و**جاك ديرّيدا** و**ليوتارد** و**دولوز** في وقتنا الحاضر. بالمناسبة يتعامل **لوكاش** هنا مع وجود الأشياء المادية والموضوعات المستقلة عن الوعي بطريقة تشبه تعامل بعض الوجوديين مع موت الله. أعني التالي: فكما أن عدداً من الوجوديين لا يعدّ موت الله تحريراً وتحرّراً للإنسان بل مأساة وكارثة عليه ومصدر شرور عظيمة له، كذلك لا يعدّ **لوكاش** وجود الأشياء المادية والموضوعات المستقلة عن الوعي فرصة للذات الإنسانية كي تمارس نشاطها الخلاق وفاعليتها التحويلية عليها الخ، بل مأساة وكارثة على الإنسان ومصدر شرور عظيمة له. ما أحلى الحياة وأصفاها وأسهلها لو لم يكن في الوجود سوى ذوات ملائكية لا تشوبها شائبة مادية أو تعكر صفوها هموم موضوعية أو تلهيها عن روحانيتها نزعات تشييئية؟ على هذا النحو تصبح الموضوعات المادية المستقلة عن الوعي هي الأوثان ـ الأشياء في وعي المجتمع البورجوازي ومصدر شرور

الاغتراب التي تسيطر عليه بدلاً عن السلعة ورأس المال وقوة العمل الخ، تماماً كما في هجوم برجسون المعروف على الأشياء والشيئية عموماً (Le Chosisme). ليس أسهل من أن نستنتج من هذه الأطروحة أولوية واجب «التمرّد على الأشياء» على أولوية واجب إنجاز الثورة على رأس المال. كذلك واضح أن مثالية لوكاش تجعله يخلط بين التشييء في العلوم الاجتماعية من ناحية أولى وبين مجرّد وجود الأشياء المادية الذي تدرسه العلوم الطبيعية من ناحية أخرى. إنه الخلط قبل الجدلي المعهود بين علوم الأفعال وعلوم الأحداث. إن اختزال علوم الأفعال إلى علوم الأحداث دون باقٍ، على الطريقة الوضعية، هو تشييء لا شك فيه، وهذا ما رفضه لوكاش كلياً في كتابه. لكن اختزال علوم الأحداث إلى علوم أفعال دون باقٍ، على الطريقة المثالية، هو تصعيد ذاتوي لا ريب فيه أيضاً وهذا ما عمل لوكاش على تحقيقه في الكتاب نفسه. يذكر لوكاش المادية التاريخية في «التاريخ والوعي الطبقي» ولكن ليس من الصعب أن نرى أن «ماديّته التاريخية» ليس فيها شيء من المادية على الإطلاق كما أن تاريخيّتها لا تتعدّى تاريخيّة الروح والوعي عند هيجل. لهذا يعلن بوضوح أن الفارق الحاسم بين الماركسية والفكر البورجوازي ليس في تأكيد أولوية المحرك الاقتصادي في التعليل التاريخي بل في تأكيد أولوية «الكل» في تعليل كهذا (الكل المثالي الهيجلي وليس المادي الماركسي، طبعاً). بعبارة أخرى المادية التاريخية ليست عِلْماً، بل تعبيراً عن وعي البروليتاريا المطابق، لأن النظرية الثورية فاعلية تُغَيِّر موضوعها مباشرة، في حين أن النظرية العلمية موضوعية لا أكثر. الخيار بين العلمي - الموضوعي من ناحية وبين الثوري - الفعّال من ناحية ثانية حاد وحاسم ولا يقبل التوسّط، كما أن أية

محاولة للجمع بينهما دليل على الوعي الزائف. يعني هذا ضمناً وببساطة أن المادية التاريخية لا فائدة منها إلّا حيث توجد رأسمالية متطورة وبروليتاريا وأنها غير قابلة للتطبيق، مثلاً، في مجال تفسير تاريخ التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية قبل الرأسمالية وفهمه ان كان في أوروبا أو خارجها. مع أن **لوكاش** لم يتطرق في كتابه إلى هذه النتيجة السلبية لكنها متضمَّنة بوضوح في طرحه، كما لاحظ العديد من نقّاده. يفسّر لنا هذا التأويل للمادية التاريخية منهج **لوكاش** غير النقدي وغير التاريخي في لعنه المجتمع البورجوازي لعنة أبدية مطلقة ومعتمة منذ ولادته وحتى لحظته الحاضرة! لا شيء في كتاب **لوكاش** يوحي بأن البورجوازية قامت في يوم من الأيام بدور تقدّمي وثوري كبير في تاريخ أوروبا والإنسانية عموماً. أي لا علاقة للكتاب بالمجتمع البورجوازي الفعلي كما نجده مستوعَباً تاريخياً ومفهوماً جدلياً في «البيان الشيوعي» مثلاً. من هنا أيضاً إدانته للفلسفة البورجوازية من **ديكارت** إلى **كنط** باعتبارها فلسفة التشييء بامتياز. أما برهانه على ذلك فهو بلوغ هذه الفلسفة ذروتها في فكرة «الشيء كما هو في ذاته» عند **كنط**. أي أن المرفوض في تاريخ الفلسفة الحديثة هو المادية وتحديداً حتى تلك البقية الباقية من الموضوعية عند **كنط** التي سمحت بإنقاذ فلسفته من الغرق في مثالية سكونية كاملة. تمثل فلسفة «الشيء كما هو في ذاته» عند **لوكاش** إصرار البورجوازية على وجود الأشياء الموضوعية والمادية المستقلة عن الوعي وغير المشتقة من الروح ولهذا استحقت لعنته الأبدية. ٣:) أسقط **لوكاش** مثاليته عموماً ومثاليته الهيجلية تحديداً على البروليناريا الأوروبية نفسها مُصَعِّداً إياها إلى بديل حي وفعّال عن الروح المطلق. من هنا إعلانه المدهش في الكتاب أن البروليتاريا هي ذات التاريخ

وموضوعه في وقت واحد. هذه هي الأطروحة المركزية للاهوته البروليتاري. وقبل أن أدخل قليلاً في المنطق الكامن وراء هذا الإعلان لا بدّ لي من إشارة إلى أن لغة **لوكاش** شبه اللاهوتية هنا وتعبيره بالمطلقات والمجرّدات يسمحا بتأويلَيْن أساسيّين اثنين، على أقل تعديل، لأطروحته: (أ) البروليتاريا هي ذات التاريخ العالمي كله وموضوعه. (ب) برزت البروليتاريا كذات وموضوع للتاريخ الأوروبي الحديث مع صعود الرأسمالية وتطوّرها فقط. محاولة **لوكاش** بناء مثالية تاريخية جدلية على الطريقة الهيجلية مركزها البروليتاريا كذات واعية طبقياً تشدّ بنصوصه إلى التأويل الأول في حين أن حسّه بالوقائع التاريخية الفعلية لنشوء البروليتاريا في أوروبا يشدّ بها باتجاه التأويل الثاني. على سبيل المثال أذكر إشارة رفيق **لوكاش** وناقد كتابه وقتها، **جوزيف ريفيه**، إلى استحالة عدّ البروليتاريا ذاتاً وموضوعاً للتاريخ في مراحل مثل الاقطاع أو العبودية أو الاستبداد الشرقي على الرغم من أن البروليتاريا تعي تلك المراحل (أو يمكن أن تعيها) كجزء من تاريخها أو من التاريخ الذي أوصل إليها وصنعها. إن اقتراب مثالية البديلين الأول والثاني من اللاهوت واضحة حيث يجري البحث عن ذات متعالية للتاريخ تكون موضوعه في الوقت ذاته وحيث لا تغدو مراحل مثل الاستبداد الشرقي والعبودية والإقطاع والرأسمالية والبروليتاريا الصاعدة أكثر من لحظات في سياق تطورها ومجرى توسع وعيها وتقدمه. اهتمام **لوكاش** الحقيقي لا يتركز على البروليتاريا المصنوعة من لحم ودم وعرق الخ، بل على وعي البروليتاريا المطابق أو وعيها الممكن بمعنى الوعي الذي يمكن أن تحقّقه أو الذي يفترض فيها أن تحققه من أجل إنجاز الثورة والإطاحة بالرأسمالية وصنع المجتمع الشيوعي اللاطبقي. مطابقة الوعي البروليتاري في «التاريخ والوعي

الطبقي» لا تعني دقة استيعابه لموضوعه أو صحّة فهمه له أو ما شابه، بل تعني مطابقته لنفسه أو لحقيقة البروليتاريا نفسها باعتبارها هي ذات التاريخ وموضوعه. أن تتخلص البروليتاريا من الوعي التشييئي الزائف المفروض عليها من جانب البورجوازية وتعي بصورة صحيحة حقيقة المجتمع الرأسمالي القائم يعني، في التحليل الأخير، أن تعي ذاتها ووعيها وحقيقتها كذات، أي أن تعي أصالتها كمحرك أول للتاريخ. البحث قليلاً في أصول هذا المنطق يمكن أن يعيدنا مرة ثانية إلى كنط بعد طرح «الشيء كما هو في ذاته» من فلسفته. استيعاب الإنسان لطبيعة العالم أو فهم الذات المفكرة للواقع الموضوعي عند كنط، ليسا إلا عملية معرفية تتناول ما كان قد أنشأته الذات الإنسانية أصلاً، دون معرفة أو وعي منها، عبر صورتي الحساسية ومقولات الفهم. أي أن معرفة العالم الطبيعي والاجتماعي ليست، كما تبدو للوهلة الأولى وتدعيه العلوم الطبيعية وتزعمه المادية، استيعاباً نظرياً وعملياً صحيحاً له كموضوع مستقل وقائم بذاته، بل هي إدراكها له كموضوع مشتق منها صنعته الذات أولاً وأخيراً. أن نعرف العالم يعني، في التحليل الأخير، أن نعرف الذات الكلية فينا. الذات هي العارف والمعروف في وقت واحد كما أن وحدة الذات والموضوع لا تعني، في العمق، إلّا وحدة الذات مع نفسها وتطابق وعيها مع ذاته. التنويعات على هذه الأطروحة الأساسية كثيرة. إذا أنزلنا الروح المطلق بوعيه الجدلي التاريخي المتحرّك محلّ الذات الكنطية ببنيتها الساكنة حصلنا على المثالية الهيجلية التاريخية. إذا أنزلنا وعي الذوات الفردية محلها حصلنا على ذاتوية باركلي الفردية قبل إقحام الله على نسقه الفلسفي. أما إذا أنزلنا الوعي الطبقي محلها حصلنا على لاهوت لوكاش

البروليتاري حيث لا تعني معرفة البروليتاريا لكلية المجتمع البورجوازي وتاريخه، في التحليل الأخير، إلاّ معرفتها الصحيحة لذاتها ولتاريخها. هذا ما قصده لوكاش حين أعلن أن أولوية «وجهة نظر الكل» في تفسير التاريخ هي ميزة الماركسية الرئيسية وليس تأكيدها أولوية الاقتصاد. من هنا أيضاً إعلانه المدهش في «التاريخ والوعي الطبقي» بأن «قوة المجتمع في التحليل الأخير قوة روحية». وبما أن الروح والوعي شيء واحد في هذا المنطق يستنتج لوكاش أن قوة البروليتاريا روحية أيضاً، أي أن عودتها إلى روحها أو إنجازها لوعيها المطابق كافيان لقيادة المجتمع اليوم وإنجاز الثورة غداً. حلول الروح المطلوبة وتحوّل الوعي جذرياً بالاتجاه المناسب كافيان لتغيير المجتمع البورجوازي ثورياً لأن المعرفة الحقيقية (أو الوعي المطابق) تُغيّر موضوعها في فعل المعرفة الواعية ذاته، كما رأينا، مما يعني أن تغيّر وعي البروليتاريا جذرياً هو في اللحظة ذاتها تغيير للبروليتاريا نفهسا، بصفتها موضوع هذا الوعي، وبالتالي للمجتمع البورجوازي كله بصفتها الذات التاريخية التي خرج منها ذلك المجتمع أصلاً واغترب عن فعلها ووعيها. مرة أخرى أشعر أننا أصبحنا حبيسي الدائرة المسحورة التي ذكرناها سابقاً.
أضف إلى ذلك تحول عودة الوعي، على هذا المستوى، إلى نوع من الخلاص شبه الديني عند لوكاش لأنه هو الذي يُدخلنا «مملكة الغايات»، على حدّ تعبير كنط، وينقلنا من مملكة الضرورة المادية إلى مملكة الحرية الروحية الواعية ويجعلنا ندرك «الكل» بالحدس والكيف والغاية بدلاً من العقل والكم والسبب الخ. هنا تسيطر الاستعارات اللاهوتية والعبارات الرؤيوية والأجواء الألفية على لغة الكتاب، مثل الخلاص والافتداء و«أرض الثورة الموعودة» وحلول الملكوت (بالصعود

من الأسفل بدلاً من الهبوط من الأعلى) مما يتعذّر وصفه أو نقله إلى من لم يدرس الكتاب. في الواقع، تعود ثنائيات **لوكاش** الوجودية الأولى إلى البروز وإلى تأكيد نفسها مجدّداً بأردية ماركسو- هيجلية هذه المرة. إن الغوص قليلاً تحت سطح معاني **لوكاش** وعباراته يكشف لنا الأصداء التالية: البورجوازية هي الشكل في حين أن البروليتاريا هي النفس. البورجوازية هي حامل الرواية في حين أن البروليتاريا هي حاملة الملحمة. البورجوازية تعني الوعي الزائف المشيأ في حين تعني البروليتاريا الوعي الصحيح والأصيل. البورجوازية هي الروح الثرية بمتاع هذا العالم كله في حين أن البروليتاريا هي الروح الفقيرة من متاع هذا العالم بأكمله. البورجوازية هي عالم تشرّد الروح وضياعها في حين أن البروليتاريا هي مأوى الروح وبيتها ومستقرّها. البروليتاريا تعني الثقافة والمجتمع المندمج والوعي الأصيل، في حين تعني البورجوازية الحضارة والمجتمع الآلي والوعي الزائف الخ الخ. لربما نحن أمام أول نموذج متطوّر في هذا القرن لماركسية وجودية أو وجودية ماركسية مما سيجري تداوله على نطاق واسع لاحقاً في الفلسفة الأوروبية البورجوازية المعاصرة.

قيصر: إذا كان «التاريخ والوعي الطبقي» هو طريق **لوكاش** إلى **ماركس**، على حدّ تعبيره، في أية مرحلة من مراحل تطوره تعتقد، إذن، أنه عَبَر فعلاً إلى **ماركس** الحقيقي، أي إلى **ماركس** المادي أو إلى المادية عموماً والمادية التاريخية تحديداً؟

عظم: لا توجد نقطة انقطاع حادة. حكاية القطعية الابستمولوجية الرائجة لا تنطبق على **لوكاش**. هناك تفاهم عام على أن كتابه

الصغيـر: «لينين: دراسة في وحـدة فكره» والمنشـور عام ١٩٢٤ يمثل بداية مرحلة النضج عنده. كما يبدو لي أن كتـابه «تحـطيم العقل» الذي يعود إلى بداية الخمسينيات يشكّل تعبيراً عن تصفية حساباته النهائية مع وعيه الفلسفي السابق. دور «تحـطيم العقل» بـالنسبة لـ لـوكـاش يشبـه دور «الأيـديـولـوجيـا الألمـانيـة» عنـد مــاركس وإنجلز إن نقـده للوجـوديـة الــذي يعـود إلى الفتــرة ذاتهـا يشكّـل أيضـاً تصفيـة للحسـابـات مـع وجـوديتـه الأولى. من العلامات البارزة في كتابـه «لينين» التراجـع الكبير والـواضح عن أشيـاء مثـل: التعـابيـر والتحليـلات المغـرقـة في المثـاليـة الهيجليـة، العداء للعلوم الـطبيعيـة والاجتمـاعيـة، إنكـار صفـة العلمية على المادية التاريخية، الأجواء اللاهوتية ولغة الخـلاص والخطيئة وأرض الثورة الموعودة، كل ما له عـلاقة بـالرومنـطيقية والعـداء الـرومنـطيقي للرأسمـاليـة الـخ. من ميـزات الكتـاب، كذلك، تحذيره المبكر من خطر تحـويل اللينينيـة والحقيقة التي عبّرت عنها إلى مجموعة من الوصفات الجاهزة والطقوس الآليـة والعقائد شبه الدينية. نحن نعرف الآن كم كان نظره ثـاقباً حـول هذه المسألة وكم كان تحذيره في محلّه. علامة بـارزة أخرى في تـطوره دراسته لـ هيجـل مجدّداً المنشـورة في أواخر الثـلاثينـات تحت عنـوان «هيجل الشاب». تَـراجَعَ لـوكاش في هـذا الكتاب كلياً عن عدائه للموضوعية وعن تبنّيه السابق للأطروحـة الهيجلية القائلة بأن الموضوعية هي بحدّ ذاتها اغتراب وتشييء ووثنية ولا خلاص من الأخيرة وشـرورها إلا بـالخلاص من الأولى. لـذلك نجـده يعطي مـركـز الصـدارة لمسـألـة العمـل بـدلاً من مسـألـة التشييء والوثنية في الـدراسات التـابعة لهـذه المرحلة. المـادية واضحة في بحوثه المتأخرة حول أونطولوجيا الوجـود الاجتماعي

وجدليته حيث يؤكد ارتكاز هذا الوجود على قاعدة الوجود الحيوي الذي يرتكز بدوره على قاعدة الوجود المادي الطبيعي. يُبرز فكر **لوكاش** الناضج دور الفلسفة الأرسطية وأهمية تقاليدها العقلانية تاريخياً ودور عصري النهضة والتنوير وأهمية الفكر الثوري الحديث والمعاصر ويتمثلها كلها. أي يُبرز كل العناصر والمحطات التي تحاربها الرومنطيقية عموماً والرومنطيقية الجديدة تحديداً، أي يقدم تماماً ما يسعى **هايدجر** وأحفاده إلى تدميره باسم تحقيق تجربة التأمّل الصوفي الصامت للوجود أو ما يشبهها.

قيصر: هل تأثر مباشرة بـ **لينين**؟

عظم: طبعاً، بتجربة **لينين** كما بفكره بخاصة دراسة **لينين** التي عدّت التطرف اليساري مرضاً طفولياً وكان**لوكاش** من أعلام ذلك التطرّف وقتها، عملياً ونظرياً. تأثّر كثيراً، كذلك، بانحسار موجة الرومانسية الثورية التي كانت قد اجتاحت أوروبا الوسطى بعد الثورة البلشفية ووصلت إلى ذروتها بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. هناك أيضاً تجربته السياسية الثورية كوزير للثقافة سنة ١٩١٩ في حكومة «الجمهورية السوفياتية المجرية» التي لم تعش طويلاً. فرضت التجربة عليه دروساً عملية كثيرة في مصاعب تطبيق الاشتراكية فورياً ومتاعبها، كما ساعدت على شفائه من الطوباويات الكثيرة التي كان يحملها في رأسه في ذلك الحين. على عادته ترك لنا **لوكاش** سجّلاً ملفتاً للنظر لتلك التجربة في مقالة حملت عنواناً نموذجياً: «**دور الأخلاق في** الانتاج الشيوعي» (المقصود الانتاج المادي والصناعي وليس

الفكري). وعلى عادته أيضاً أدرك مبكراً أن الرأسمالية في أوروبا والعالم ليست على وشك الانهيار النهائي وإنها في طريقها إلى تجاوز الأزمة الحادة التي كانت تعصف بها وإلى استرجاع توازنها واستقرارها وحيويتها.

قيصر: أسألك لأني أذكر أن **لوكاش** أشار في مقدمة الطبعة الإنكليزية لـ «التاريخ والوعي الطبقي»، كتبها سنة ١٩٦٧، إلى أن فكرته عن وعي البروليتاريا «الممكن» كانت محاولة مستقلة من جانبه لتلمّس الطريق إلى أطروحة **كاوتسكي - لينين** الشهيرة القائلة بأن النظرية الثورية المناسبة تدخل على الطبقة العاملة وعلى وعيها من الخارج.

عظم: ملاحظة **لوكاش** دقيقة على ما أعتقد. تكمن المشكلة في غرق محاولته في مثالية الكتاب ومن هنا عقمها وتعقيدها. لإيضاح المسألة لا بدّ من التمييز بين: ١): وعي البروليتاريا كما هو قائم فعلياً في أي وقت من الأوقات أي وعيها العفوي أو المباشر. ٢): وعي البروليتاريا كما يمكن أن نتصوره (أو يتصوّره أي شخص آخر) طوباوياً أي كما ينبغي أن يكون عليه مثالياً. ٣): طبيعة الوعي المناسب الذي على البروليتاريا أن تحققه أو تتحلّى به كي تتمكن من إنجاز ثورتها وإسقاط الرأسمالية، أو بعبارة أخرى الوعي الذي «يمكن» لها أن تتحلّى به فتنجز الثورة على أثر اكتسابه. من هنا عبارة «الوعي الممكن» الملتبسة. يقع الفارق الأساسي هنا بين «وعي الطبقة» العفوي من جهة وبين «الوعي الطبقي» المطابق من جهة ثانية. أي ان وعي البروليتاريا المباشر في المجتمع البورجوازي زائف وكله

تشييء بتشييءٍ. هذا هو الوعي الذي تسجّله استفتاءات الرأي العام، مثلاً، في أوساط العمال. بعبارة أخرى الوعي البروليتاري بالمعنى الجدّي للعبارة ليس مجرّد ما يقوله أفراد الطبقة عن أنفسهم في أية لحظة من اللحظات كما أنه ليس مجرّد حاصل جمع وعي كل فرد من أفرادها أو معدّل عام ما له.
للإقتراب من الفكرة التي يعمل لوكاش على بلورتها لنحاول أن نتصوّر، مثلاً، كيف يكون وعي العمال وتكون أفكارهم وانفعالاتهم ومشاعرهم وردود فعلهم الخ في لحظة ثورية معيّنة أدركوا فيها مصالحهم الحقيقية ومصادر قوتهم في عملية الانتاج ومنابع بؤسهم في المجتمع وما إليه. إن رسم مثل هذا التصوّر ليس مسألة عفوية أو مسألة خيال طوباوي، بل مسألة معرفة ودراسة وتدقيق ومقارنة بالتجارب السابقة وكثيراً ما يتبيّن أن الوعي المطلوب تنميته للوصول إلى مثل هذه اللحظة يتعارض مع الوعي المباشر أو الوعي العمالي العفوي السائد حالياً.
بعبارة ثانية نحن أمام مشكلة انتقال الطبقة من مجرد كونها طبقة في ذاتها إلى كونها طبقة لذاتها. المفكر الذي يكتفي بمعطيات الوعي المباشر للبروليتاريا ويلتصق بها لا يحتاج إلى فكرة «الوعي الممكن» أو ما يشبهها. اهتمامه لا يمكن أن يتعدّى تسجيل الوقائع والإحصاءات ورصد المزاج السائد في أوساط الطبقة وإجراء عمليات المسح الاجتماعي الدورية بين العمال الخ. كذلك الأمر بالنسبة للمفكر الذي يكتفي برسم صورة طوباوية لوعيها، أي كما ينبغي أن يكون في أرقى حالاته مثالية وثورية. طرح **لوكاش** فكرة «الوعي الممكن» لأن اهتمامه حركي وجدلي ويتركز على عملية التوسط بين وعي الطبقة المباشر العفوي من ناحية وبين الغاية الثورية المطلوب إنجازها من ناحية

ثانية. ما من مفكر اجتماعي كبير في العصر الحديث إلاّ وجد نفسه مضطراً إلى استخدام ما يشبه هذه الفكرة في محاولاته تنظير تغيُّر المجتمع وفهم تناقضات حركته. يكفي هنا أن أذكر تمييز جان جاك روسو الشهير بين «إرادة الكل» و«الإرادة العامة»، مثلاً، حيث لا تساوي الإرادة العامة للجماعة مجرد حاصل جمع الإرادات المباشرة لكل فرد من أفرادها. تقوم فكرة «اليد الخفية» عند آدم سميث بدور مشابه في تحقيق المصلحة الاقتصادية العامة انطلاقاً من عدد غير متناهٍ من المصالح الاقتصادية الفردية والخاصة. لهذا لا يمكن أن نفهم اللينينية جيداً، فكراً وممارسةً، إلاّ على أنها واحدة من عمليات التوسّط اللامعة الكبرى في القرن العشرين بين الوعي المباشر من ناحية والغاية الثورية من ناحية ثانية. من هنا أهمية دور التنظيم والمثقفين والعلم والموضوعية والدراسة والنظرية والطليعة في عملية التوسط الثوريّة الناجحة. لا شك عندي أن لوكاش كان يحاول في القسم الأخير من «التاريخ والوعي الطبقي» - بخاصة الدراسة النقدية المخصصة لـ روزا لوكسمبورج - أن يتلمّس الطريق إلى مواقع لينينية. لكن مثالية الكتاب منعته من معالجة مسألة الوعي البروليتاري الممكن على أسس اقتصادية وسياسية وأيديولوجية فعلية وحقيقية. نتيجة لذلك يظهر الوعي الممكن في الكتاب وكأنه «روح موضوعي» هيجلي يتحرك باتجاه تحرير البروليتاريا من وعيها المباشر الزائف والمشيأ.

قيصر: سؤال أخير عن لوكاش: وصفتَ سابقاً كتابه «تحطيم العقل» بأنه أكثر كتبه ستالينية. كيف تفسر انجذاب مفكر بمستواه إلى الستالينية؟

عظم: فهمت قصدك. المقارنة بين علاقة **هايدجر** بالنازية من ناحية وعلاقة **لوكاش** بالستالينية من ناحية ثانية واردة، طبعاً، ولكنها تعمل لمصلحة **لوكاش** بالتأكيد. تلميح **لوسيان جولدمان** إلى أن المقارنة تتركنا أمام حالة توازن بين واقعة ثقافية شاذة على اليمين وواقعة ثقافية شاذة أخرى على اليسار خاطىء كلياً. على عكس علاقة **هايدجر** بالنازية، لم ينجذب **لوكاش** إلى الستالينية، بل عدّها شرّاً لا بدّ منه ولا بدّ من التصالح معه شخصياً ومرحلياً ضمن الحدود الدنيا الممكنة بالنسبة له كمفكر وكمناضل شيوعي. قد يختلف الإنسان مع **لوكاش** في هذا التقدير أو قد يتفهّمه لكن هذا شيء وعلاقة **هايدجر** بالنازية شيء آخر تماماً. يذكر **كارل ياسبرز**، وهو صديق سابق لـ **هايدجر**، أن خطاب **هايدجر** الافتتاحي الشهير بمناسبة استلامه منصب أول رئيس نازي لجامعة ألمانية شكل محاضرة جامعية من حيث الشكل وبرنامجاً نازياً من أجل إصلاح الحياة الجامعية في ألمانيا من حيث المضمون. إن أحداً من أعتى نقّاد **لوكاش** وأشدّهم خصومة لفكره ومواقفه السياسية لم يتهمه في يوم من الأيام بتقديم برنامج لإصلاح أية حياة جامعية أو فكرية أو ثقافية على هدى الستالينية أو وفقاً للتعاليم الجدانوفية. يذكر **لوسيان جولدمان** - وهو يتعاطف فلسفياً مع المعلم الوجودي الأول - أن **هايدجر** تحوّل إلى واحد من أبرز رسل «القومية الاشتراكية» من خلال الأونطولوجيا التي بناها لقناعته بأن النازية سوف تفسح المجال أمام الدازاين الألماني للاختيار: بين حياة الأصالة وحياة الزيف في المجتمع المعاصر. لم يزعم **لوكاش** في يوم من الأيام بأن الستالينية تتحلّى بمثل هذه الفضائل الوجودية والفلسفية. أضف إلى ذلك ترحيب **هايدجر** بالنازية بصفتها القوة

الفعّالة الوحيدة القادرة على الوقوف في وجه المادية وتدهور روح الغرب الأصيلة وعلى مجابهة صعود الماركسية الخ. بالمقابل لم يرحبّ **لوكاش** بالستالينية، بل عدّها في العمق ضرورة مقيتة فرضها الواقع الروسي وأنتجتها شروطه التاريخية الخاصة وظلّت علاقته الشخصية بها قلقة جداً حتى أنه غدا أكثر من مرة على قاب قوسين أو أدنى من الموت على يدي جلاديها. طبعاً، الماركسية لا تزعم أصلاً أن أشياء مثل الفكر أو الأيديولوجيا أو الأونطولوجيا هي التي تصنع القادة وتؤدي إلى بروزهم كما أن **لوكاش** لم يحتفل بالستالينية بصفتها القوة الوحيدة أو غير الوحيدة القادرة على الوقوف بفعالية في وجه انتشار المثالية في الغرب أو ما شابه ذلك، وإلّا كان سيكون **هايدجر** معكوساً لا أكثر! على عكس **لوكاش** لم ينطق **هايدجر** بكلمة واحدة في نقد النازية بعد اندحارها وانهيارها. إدانة **لوكاش** للستالينية ونقده وتقييمه لها معروف. إن تفسيره لعلاقته القلقة بها وتسويغه لاستمراره في عضوية الحزب الشيوعي المجري منشوران أيضاً. في مقابل ذلك لم يكبّد **هايدجر** نفسه عناء تقديم أي تفسير بسيط وواضح بعد الحرب لطبيعة علاقته بالنازية. ولا يوجد في إنتاجه الفكري اللاحق ما يشير إلى أنه تراجع عنها أو أنه تجاوزها إلى ما هو أرقى على أقل تعديل. في الواقع، الدلائل تشير كلها إلى العكس تماماً. حين أعاد **هايدجر** نشر محاضرته المعروفة «مدخل إلى الميتافيزيقا» سنة ١٩٥٣ كرّر فيها الكلام ذاته الذي كان قد أشاد فيه بالنازية سنة ١٩٣٥. أي امتدح مجدّداً حقيقتها «الجوّانية» وعظمتها الكامنة في استيعابها المواجهة الكبرى بين الإنسان والتكنولوجيا العالمية، على حدّ تعبيره. العمل الذي نشره سنة ١٩٦٦ تحت عنوان

«الشاعر ومجتمعه» محشو بالمصطلحات النازية بامتياز ومليء بتعابيرها المفضلة. على كل حال نشر البروفسور **ڤيكتور فاريّاس** مؤخراً كتاباً بالفرنسية والألمانية والإسبانية بعنوان: «هايدجر والنازية» أحيل إليه القارىء المهتم بمتابعة الموضوع لأن **فارياس** لم يترك زيادة لمستزيد في بحث هذه المسألة علماً بأن مريدي **هايدجر** وأتباعه حاولوا السير على خطى معلمهم في التعتيم عليها وإخفاء معالمها والتخفيف من خطورتها قدر الإمكان. كان المفكر الألماني المعاصر **كارل لوويث** (صاحب الكتاب الشهير «من هيجل إلى نيتشه») أحد أهم الباحثين الذين أبرزوا العلاقة الداخلية والعضوية التي تربط فكر **هايدجر** الفلسفي بالأيديولوجية النازية وبخاصة في إشارته الصائبة تماماً إلى أن التأسيس النظري والفلسفي لهذه العلاقة تم، أول ما تم، في تأويل **هايدجر** الخاص لمعنى «الحقيقة» كما نجده في «الوجود والزمان». من هذا المنطلق تبدو محاضرته «مدخل إلى الميتافيزيقا» أقرب لأن تكون مدخلاً إلى السياسة النازية منها إلى الميتافيزيقا الخالصة وذلك بعد تصعيد تلك السياسة إلى مستوى التجريد الفلسفي العالي وتقديمها بمصطلحات الروح المطلق. أما **فيكتور فارياس** (وهو من التشيلي) فقد درس بالتفصيل تاريخ الرابطة الهايدجرية ـ النازية على الصعيدين العملي والنظري مقدماً نماذج لا تحصى عن كيفية تحققها وصيرورتها. واكتفي هنا بالأمثلة التالية: ١): نشر **فارياس** نص رسالة موجهة من **هايدجر** إلى **هيربرت ماركوزه** بعد الحرب العالمية الثانية يوضح فيها أنه كان يتوقّع من النازية أن تحقق «بعثاً روحياً لأوجه الحياة كلها» وتسوية لمسألة «العداء الاجتماعي» (الصراع الطبقي) وإنقاذاً «لوجود الغرب من خطر الشيوعية». ٢): تبيان **فارياس**

كيف أن العناصر الأولية والأساسية المكونة لفكر **هايدجر** وفلسفته هي ذات العناصر الأولية والأساسية المكوّنة لفكر الحركة النازية وتنظيراتها وعلى رأسها تصوّرات ومواقف مثل: الروح، الأرض، التراب، الأصالة، الإيمان، الحدس، المثالية، النخبوية، الشعبوية، التراتبية، المصير، القدر، التعسّف، الكيف، النزوة، الانفعال، العداء للعقلانية والديمقراطية والمساواة واليسار والأممية والاشتراكية وما إليه. ٣): إبراز **فارياس** للصلة العضوية بين تعظيم **هايدجر** للمحور الإغريقي ـ الجرماني في الثقافة الأوروبية (على حساب المحور اللاتيني ـ الروماني) وبين جانب ثقافي عنصري معيّن في الأيديولوجيا النازية. كان منظّرو النازية أيضاً (وعلى رأسهم **الفريد باوملر**) يفسّرون تفوّق الثقافة الألمانية بإرجاعها، على طريقة **هايدجر**، إلى العلاقة الخاصة والفريدة التي تربط «الروح الجرمانية» «بالروح الإغريقية» الخلّاقة وبإبداعاتها التي لا مثيل لها في التاريخ. وكانوا يحتقرون الثقافة اللاتينية ـ الرومانية، على طريقة **هايدجر** أيضاً، بسبب من بلادة روحها ولا يعدونها إلّا ناقلاً غير أصيل بحد ذاته للثقافة الإغريقية وعظمتها إلى الشعوب الجرمانية المؤهلة وحدها لاستعادة تلك الروح الأولى من جديد واستكمال مسيرتها. دعني أشير بين قوسين هنا إلى وجه الشبه القريب جداً بين هذا الموقف العنصري من ناحية وبين نظرة قسم كبير من المستشرقين الكلاسيكيين إلى الحضارة العربية ـ الإسلامية على أنها لم تكن أكثر من حامل لمشعل الحضارة اليونانية والقديمة وحافظ لإنجازاتها وناقل لكنوزها إلى أوروبا عصر النهضة حيث استيقظت الروح الأوروبية مجدداً لتستكمل مسيرتها الحضارية الخ. من علامات هذه الفرادة

الجرمانية عند **هايدجر** كون الروح الفلسفية الأصيلة حقاً لا تعبّر عن نفسها إلاّ بلغتين اثنتين هما اليونانية والألمانية مما يفسّر تأكيده استحالة ترجمة ابداعاتها إلى أية لغة أخرى ومما يفسّر تشديده ـ في المقابلة المنشورة في مجلة «ديرشبيجل» بعد وفاته ـ على أن المشكلة المركزية التي تعاني منها الإنسانية اليوم لا يمكن أن تجد حلاً لها إلاّ حيث ولدت الإنسانية أولاً، أي في أوروبا وفي وسطها تحديداً وليس على يد أي بشر آخرين غير حملة لغة الشاعر **هولدرلينج**! ولأن البداية كانت يونانية ـ أوروبية لا سبيل، بالتالي، لاستعادة تلك البداية إلاّ باللغة الألمانية. كذلك، من علامات الفرادة الجرمانية عند المنظّر النازي **الفريد باوملر** أحداث تاريخية من النوع التالي: ترجمة **مارتن لوثر** للكتاب المقدس ليس عن اللاتينية بل عن الأصل اليوناني مباشرة، استخلاص المؤرخ الألماني الكبير **يوهان وينكلمان** معنى النحت اليوناني القديم وروحه من الرخام الجامد، اكتشاف **هوميروس** مجدداً في أوروبا على يد **غوته**، تحرير روح الشاعر اليوناني القديم بيندار من أسرها على يد الشاعر الألماني المعاصر **هولدرلينج**، استعادة روح التراجيديا الدايونيسية على يد **نيتشه**. ما كانت هذه الإنجازات الثقافية والحضارية العظيمة كلها لتتم لولا التواصل المباشر بين الروح الجرمانية والروح الإغريقية بمعزل عن توسّط الثقافة اللاتينية ـ الرومانية الأدنى مرتبة ومركزاً. نبعت هذه الاكتشافات كلها من «ماهية جوهرنا» على حد تعبير **باوملر**.

قيصر: قارنت بين تطور **لوكاش** من المثالية والرومنطيقية إلى الماركسية وبين التطور المشابه الذي مرّ به **ماركس** نفسه. لكن

يبدو أن الظاهرة تتكرر على نطاق أوسع. ألم يلفت نظرك، مثلاً، تطور سارتر على الطريق ذاتها: أي الانتقال من «الوجود والعدم» إلى «نقد العقل الجدلي» عبر مراحل متميّزة ومتتابعة؟

عظم: وجه الشبه واضح لا شك والتنقيب الإضافي سوف يبيّن حالات مشابهة أخرى، بكل تأكيد. لكن يجب ألاّ نُحمّل الاستنتاج أكثر مما يحتمل: **سارتر**، مثلاً، لم يقبل بالمادية أبداً وظلّت ماركسيته ماركسية بلا مادية بامتياز تعيد إنتاج إشكالات «الوجود والعدم» (بثراء تاريخي أعظم دون ريب) بصياغات ماركسية أحياناً وقريبة من الماركسية في أحيان أخرى ومستفيدة كثيراً من الماركسية في الأحوال جميعها. طبعاً، لا أريد أن أنتقص من أهمية **سارتر** كقوة ثقافية وفكرية وفلسفية كبيرة في هذا القرن - أن نفهم **سارتر** يعني أن نفهم شيئاً مهمّاً عن عصرنا - لكن مع ذلك قناعتي هي أن الإشكالات الأساسية التي عمل داخل إطارها والقضايا الكبرى التي تناولها والمقولات الفلسفية الرئيسية التي استخدمها واشتغل بها مستمدة كلها من القمم التي بلغتها كل من الفلسفة الحيوية والفينومينولوجيا والوجودية المبكرة على يد مفكرين مثل **هوسرل** **ولوكاش** **وهايدجر**. الوجود لذاته هو الدازاين عند **هايدجر** والنفس عند **لوكاش**. الوجود في ذاته هو الوقائعية عند **هايدجر** والشكل والموضوع عند **لوكاش**، وهكذا دواليك. تحوّلت الوجودية عند **لوكاش** إلى ماضٍ وتجربة فيما انتهت عند **هايدجر** إلى نوع من التجربة الصوفية المغلفة بأسرار الوجود. أما عند **سارتر** فقد انحدرت إلى فلسفة لليأس والباب الموصد والطريق المسدود عملياً وللوعي الشقي أونطولوجياً.

قيصر: لربما شكل حرص سارتر على الدياليكتيك من ناحية ودفاعه المعروف والمستمر عن الحرية وقضاياها نظرياً وعملياً وسياسياً من ناحية ثانية الدافع الأساسي وراء ابتعاده عن المادية وارتيابه الدائم منها.

عظم: أعتقد أن المسألة أعمق من ذلك والمزاوجة بين الوجودية والماركسية مستحيلة دون التضحية إما بمادية الماركسية أو مثالية الوجودية. في محاولات المزاوجة الكثيرة التي شهدها الفكر الأوروبي في القرن العشرين، بما فيها محاولة مدرسة فرانكفورت، كانت المادية (ومعها العلم والعقل والموضوعية والتقدم) هي الضحية دوماً. أعتقد أن سارتر أدرك لا جدوى هذا النوع من المحاولات عموماً وعقم محاولته تحديداً بعد انتهائه من تأليف «نقد العقل الجدلي» بما في ذلك الجزء الثاني الذي لم ينشره قط. في الواقع يؤكد النقاد الذين اطلعوا على مخطوط الجزء الثاني أن سارتر هجره هجراً ولم يتممه لأن خط تفكيره ونصّه وصلا إلى حال من الفوضى والتفكك والتشويش غير قابلة للإصلاح أو الترميم أو الإنقاذ. وجدير بالإشارة هنا أن سارتر أعلن قبل وفاته ببضع سنوات، في واحدة من المقابلات الكثيرة التي كان يعطيها إلى منابر التعبير الفكري والأدبي، أنه لم يعد ماركسياً. لم يحدث أن أعلن في أية مرحلة من مراحل تطوره الفكري أنه لم يعد وجودياً أو أنه تخلّى عن الوجودية، مثلاً، أو ابتعد عنها. من ناحية ثانية، على الرغم من كل كلامه عن الجدل وكل اهتمامه بالديالكتيك ظل سارتر يطرح فلسفته ويعيد طرحها، في كل مرحلة من مراحل تطوره، استناداً إلى تعارضات ثنائية سكونية ميتة وعقيمة أي إلى تعارضات تفتقر كلياً وتماماً

إلى أي مبدأ حركي داخلي يدفعها باتجاه تركيبات أعلى، مثلاً: الحرية الخالصة في مواجهة الحتمية الكاملة، الوعي الصافي في مواجهة العتمة المطلقة، الإمكان غير المحدود في مواجهة الواقعة المتجمدة، العدم في مواجهة امتلاء الوجود، الفعل الخالص في مواجهة الانفعال التام، الذات في مواجهة الآخر، الفرد في مواجهة الجماعة، الغائية الإنسانية في مواجهة الغائية المضادة لعطالة العملي ـ الجامد (Practico-inert) على حد تعبيره. وراء هذه الثنائيات غير الجدلية تكمن ثنائية كنط الشهيرة: الذات الخالصة التي لا يمكن أن تكون موضوعاً (الوجود لذاته) في مواجهة الموضوع الذي لا يمكن أن يكون ذاتاً (الوجود في ذاته). بعبارات أكثر بساطة نحن أمام التعارض القديم بين ديناميكية الروح ووعيها وحريتها وعفويتها في مواجهة عطالة المادة وعتمتها وآليتها وجمودها إلخ موصوفاً وصفاً راقياً على الطريقة الفينومينولوجية.

قيصر: لكن ألا ترى معي أن سارتر يعرض علينا في الواقع ديالكتيكاً معيّناً يتفتح عبر التفاعل بين ثنائياته المتعارضة. كرّس أدبه، كما هو معروف، لهذا الغرض ولم يكتف بالوصف الفينومينولوجي وحده. مسرحياته تستكشف مسائل مثل جدل الوسيلة والغاية، فعالية التدخل البشري في مجرى الأحداث وجدواه، علاقة الذات بالآخرين، البطولة والحرية الخ.

عظم: ديالكتيك سارتر خارجي وفينومينولوجي بالمعنى الحرفي للعبارة، أي يبقى على مستوى الظواهر لا أكثر. في العمق إنه أقرب إلى الميكانيك لأن الثنائيات تصطدم ببعضها البعض

اصطداماً لكنها لا تتفاعل حقاً. الاصطدام والصراع لا يغيرانها من الداخل مهما طالا وتعقّدا. في نهاية العملية الديالكتيكية عند سارتر يبقى كل شيء على حاله تماماً كما في بدايتها. والديالكتيك العقيم ليس بديالكتيك إلّا مجازاً وتجاوزاً. التغيُّر الوحيد الذي يمكن أن يطرأ على الوجود لذاته في صراعه وتفاعله مع الوجود في ذاته هو سقوط الأول في خطايا خيانة النفس والوعي الزائف والاغتراب والتشييء. طبعاً، غياب الديالكتيك بالمعنى الجدي عند سارتر ليس مسألة عرضية بل تنبع من الطريقة التي يطرح بها إشكالياته الوجودية منذ البداية. خذ مسرحية «الباب الموصد» مثلاً، علماً بأني اعترفت لك بحبي للمسرح الحديث عموماً ومسرح سارتر تحديداً لكن بلا أونطولوجيا. طالما أنه يستحيل على أية ذات من الذوات التي تتألف منها شخصيات المسرحية التعامل مع الذوات الأخرى فيها إلّا كموضوعات وأشياء لا يعود هناك مفرّ من الاستنتاج بأن العلاقات بين الذوات جهنمية بالضرورة وسادو - مازوشية بالطبيعة. كل ذات من شخصيات المسرحية تطلب المستحيل لأنها تريد في وقت واحد أن تبقى ذاتاً صافية وان تموضع وتُشيىء الذوات الأخرى وان تردّ عن نفسها التموضع والتشييء الذي لا بدّ من أن تفرضه عليها الذوات المجاورة! المأزق تام ومغلق إلى الأبد. في نظري لا علاقة للديالكتيك بمنطق التعجيز والاستحالة هذا. أقصد منطق حتمية الاختيار بين مطرقة السادية التي لا تعرف سبيلاً إلى علاقة سوى موضعة الآخر وتشييئه وبين سندان مازوشية الاستسلام أمام عملية التموضع والتشييء التي لا بدّ للآخر من أن يفرضها علينا مع الاستبعاد المسبق لاحتمال التواجد سوياً والتعامل معاً. أن نكون مع الآخرين عند سارتر

يعني بالضرورة أن نكون ضد الآخرين لأن كل «وجود لذاته» موجود في حالة حرب مع كل وجود آخر لذاته تماماً كحال الإنسان في الطور الطبيعي عند توماس هوبز ولكن مع فارق هام: يسمح توماس هوبز لذراته البشرية الحرة والمتصارعة بالتنازل عن جزء من حريتها الطبيعية مقابل تحقيق حياة اجتماعية أكثر أماناً في حين ينكر سارتر على كل ذرة وعي من ذرات الوجود لذاته مثل هذا المخرج لأنه لا بدّ للعلاقة مع الآخر من أن تسيء إلى أصالة الوجود لذاته بتحويله الضروري إلى «وجود في ذاته» في نظر الآخر: أي إلى موضعته وتشييئه. جميعنا يعرف أن توماس هوبز كان سيّد المّيكانيك وليس بسيد الديالكتيك. في آخر مسرحية كبرى كتبها سارتر، «سجناء آلتونا»، بقي كل شيء على حاله وبقيت الإشكالية الوجودية هي هي وبقي ديالكتيك الاصطدام الخارجي دون تغيير أو تبديل. في الحقيقة «سجناء آلتونا» هي مسرحية «الباب الموصد» منقولة من جحيم الآخرة إلى جحيم آثار غزو ألمانيا للاتحاد السوفياتي في الحرب العالمية الثانية. إذا رجعنا إلى رواية سارتر الأكثر شهرة «الغثيان» وجدنا في البطل، أنطوان روكونتان، الوجود لذاته أو الدازاين مشخّصاً. بما أن الدازاين ليس بشيء، بل هو إمكان خالص وحرية مطلقة وذاتٌ صافية وإمكان غير محدود الخ يصاب روكونتان بالغثيان عند مواجهة عالم الأشياء والموضوعات والمحدودات والحتميات الخ. ينتابه إحساس بأنه فائض لا لزوم ولا مكان له في عالم لا يتصّف إلا بالصفات المعاكسة كلياً لحقيقته هو. مرة ثانية يطرح سارتر المشكلة الوجودية بمنطق التعجيز والاستحالة. كيف يمكن لهذا الوجود في ذاته الذي اسمه روكونتان بخصائصه المعروفة أن يتفاعل مع عالم الوجود

في ذاته بموضوعاته وأشيائه وأحداثه وتاريخه دون أن يؤثر فيه هذا التفاعل أدنى تأثير، أي دون أن يقع في خطيئة خيانة ذاته وتزييف أصالته الأولى؛ أي دون أن يتنازل قيد أنملة عن أي جزء من حريته المطلقة وعفويته التامة وإمكانه الخالص الخ، أي دون أن يمسّه تموضع ما أو يعتريه تشييىء ما؟ جواب سارتر: مستحيل وغير ممكن على الإطلاق، ومن هنا مأساة روكونتان الميتافيزيقية ومأساة كل إنسان معه. يشكل عالما الكتابة والفن ملجأ مؤقتاً لـ روكونتان من محنته الوجودية ومأزقه الأونطولوجي حيث يجد شيئاً من العزاء لا أكثر. لا أجد أي ديالكتيك جدّي في هذا كله. يتلخص رأيي في نقطتين: ١): إن حالات العبث واليأس وتجارب المأزق المغلق والباب الموصد والعلاقات الجهنمية مع الآخرين الخ جزء لا يتجزأ من مجرى حياة الناس وسياقها المباشر وإلى الحد الذي يكون فيه المسرح جزءاً حقيقياً من الجياة وتكون الحياة جزءاً منه، أي يكون مسرح الحياة، لا بدّ للحالات والتجارب المذكورة من أن تظهر عفوياً فيه وتفرض نفسها عليه وتشغل حيّزاً كبيراً من اهتماماته وهمومه التلقائية. لكن حين نقارب هذه المسائل بجهاز أونطولوجي سارتري أو غير سارتري مسبق تبدو حالات العبث واليأس وتجارب المأزق والعلاقات السيئة مع الآخرين الخ مفتعلة مسبقاً ومصطنعة عمداً وكأنها لعبة ذهنية ـ فنية راقية أو شطارة فلسفية متقدمة في تحصيل نتائج كانت حاصلة أصلاً في المقدمات التي انطلقنا منها وما علينا إلّا تعديل بعض حدود مقدماتنا الأونطولوجية الأولى حتى تتلاشى كثافة التجربة وتصبح غير ذات مغزى أو تبديل بعض تعريفاتنا الفلسفية الأولى حتى تفقد الحالة معناها ووحدتها الدرامية. ٢): إن الاغتراب الذي يكتشفه روكونتان ويمرض

بسببه هو ببساطة وجود العالم الطبيعي أو الأشياء المادية أو الوجود في ذاته حيث يجد الوجود لذاته نفسه غريباً ضائعاً ومهجوراً بلا مأوى أو مستقر. يشعر روكونتان بأن «الوقائع» تسحقه. يشارف على الاختناق نتيجة معاينته «عبودية وجود الأشياء». لا تطلب «الأشياء» شيئاً منه أو تفرض نفسها عليه لكن مجرد «وجودها هناك» يرعبه ويصيبه بالغثيان الخ الخ. العدو الحقيقي، إذن، ومصدر شرور الاغتراب وغثيان الروح ليس إلاّ الوقائع الطبيعية ذاتها والموضوعات القائمة والأشياء المادية التي لا حيلة لنا معها وأمامها إلا التمرد اليائس عليها. وجودية سارتر فلسفة تمرّد أكثر منها فلسفة ثورة ـ وهو ليس بتمرّد على أي وضع محدد أو شرط تاريخي معيّن، بل على الأشياء كلها أو على مجرد وجودها عموماً، إنه تمرّد الروح الشجاع واليائس على المادة الصلدة.

قيصر: بمناسبة المقارنة مع توماس هوبز، هل تعتقد أن سارتر استمدّ تصوّره لعلاقة الذات بالآخر من هوبز مباشرة؟

عظم: على الأرجح لا. المصدر المباشر هو «فينومينولوجيا» هيجل، على ما يبدو، وبتحديد أكبر معالجة هيجل الدياليكتيك السيد والعبد. في الواقع، مصدر المشكلة هو هيجلية سارتر الزائدة في ناحية معيّنة وإفراغه لديالكتيك هيجل من حركته الجدلية في ناحية ثانية. هيجلية سارتر واضحة في عدم تجاوزه، على عكس لوكاش، للأطروحة المثالية الأصولية القائلة بأن كل تموضع هو بالضرورة تشييء واغتراب وآلية الخ وانه لا تجاوز للأخير إلاّ بتجاوز الموضوعية ذاتها. في الوقت

ذاته يُفرغ سارتر ديالكتيك هيجل من حركته بتفتيته الروح المطلق إلى عدد غير متناه من مراكز وعي الوجود لذاته ومونداته. الروح المطلق عند هيجل في طريق الانتقال من جوهر إلى ذات تامة الوعي بنفسها وبحريتها. في المقابل، كل نقطة من نقاط الوجود لذاته عند سارتر هي ذات تامة الوعي لذاتها وحريتها الخ منذ البداية وأي تطور يطرأ عليها لا يمكن أن يتجه بها إلا باتجاه التخارج والتموضع والتشييء. أي تنحدر الحركة عند سارتر من الذات* المفردة إلى الجوهر أو الموضوع الفرد بدلاً من العكس. من هنا جملة سارتر الشهيرة: «مصير الحرية هو الاغتراب في التخارج»، كل موناد موجود لذاته حرّ وواعٍ هو أيضاً وبالضرورة مشروع تموضع وتشييء واغتراب لكل موناد آخر يشبهه. من هنا ميكانيك الصراع الخارجي بين الذوات بدلاً من جدليته الداخلية. لنرَ الآن ما الذي يحدث لحركة الجدل في ديالكتيك علاقة السيد والعبد عند هيجل بعد أن يتبنّى سارتر الفكرة ويعيد صياغتها بما يتلاءم مع مقدماته الوجودية. سأبدأ بملاحظتين تمهيديتين: ١): يشرح هيجل ديالكتيك العلاقة بين السيد والعبد في «فينومينولوجيا الروح» ضمن سياق مناقشته لانبثاق وعي الذات لنفسها (الوعي الذاتي) من المراحل الأكثر بدائية التي مرّ بها تطور وعي الروح المطلق. ٢): منطلقات هيجل المثالية في تناول المسألة هي، في الحقيقة، تصعيد روحي لمقدّمات كانت شائعة جداً يومها على صورة نظرية العقد الاجتماعي وتفسيرها المعروف لعملية انتقال الإنسان ـ الفرد المكتفي بذاته من حياة الطور الطبيعي العنيفة إلى الحياة الاجتماعية الأكثر أماناً وسلاماً. كانت طبعة هوبز من نظرية العقد الاجتماعي هي الأكثر تأثيراً على هيجل عبر اطلاعه

على الاقتصاد السياسي الإنكليزي الكلاسيكي وتأثّره الكبير به، كما هو معروف. لنتابع الآن حركة الجدل في علاقة السيد والعبد: لا يكتمل انبثاق الوعي الذاتي عند **هيجل** إلا من خلال مواجهة صراعية حادة مع وعي آخر. لا يكتمل وعي الذات لذاتها إلّا إذا اقترن بوعي إمكانية تحولها إلى موضوع لوعي آخر. إن تحول وعي الذات إلى موضوع لدى وعي آخر هو الذي يعطي الوعي الأول حقيقيته وموضوعيته وإلّا بقي بمثابة لا شيء. بعبارة أخرى، لاستكمال الوعي الذاتي على الذات أن تحقق ما يسميه **هيجل** باعتراف وعي آخر وبوعيها. ولا يعني الاعتراف عند **هيجل** مجرّد أخذ العلم بوجود الوعي الآخر، بل يعني الاعتراف به كذات فاعلة حرة مستقلة، أي كشخص كامل الأوصاف. لكن طالما أن الوعي الذاتي يتطلّب هذا النوع من الاعتراف يعني هذا أن حقيقية الوعي المعترف به وواقعيته مرتهنتان بالضرورة إلى الآخر وغير ممكنتان دونه ودون اعترافه. من هنا شقاء الوعي الذاتي. أي لا يمكن للذات الحرة الفاعلة المستقلة التي تشكل شخصاً أن تكون على ما هي عليه إلا باعتراف الآخرين بها على النحو المذكور مما يؤدي إلى شقائها بسبب وعيها لهذا الارتهان المرفوض وإدراكها لضرورته المكروهة في الوقت ذاته. للخروج من تناقض الوعي الشقي هذا لا بدّ، إذن، من تحصيل أقصى حد من اعتراف الوعي الآخر من ناحية وتخفيض مقدار الارتهان له إلى أدنى حدّ ممكن من ناحية ثانية. لكن بما أن الذات الواعية الأخرى لن تقبل بهذا الترتيب طوعاً لا بدّ، إذن، من فرضه عليها عنفاً. أي لا بدّ من انتزاع أكبر حدّ من اعترافها انتزاعاً وفرض المقدار الأدنى من الارتهان لها فرضاً. يؤدي هذا الوضع إلى صراع حياة أو موت

بين الوعيين المعنيين لفرض أحدهما الترتيب المذكور على الآخر. يستعبد الوعي المنتصر الوعي المنكسر دون أن يلغيه من الوجود لأن الاعتراف المطلوب سيزول، عندئذ، بإلغائه. يقدم الوعي المُستَعْبَد الاعتراف المطلوب كارهاً، أي يقدم اعترافه بوعي السيد كذات حرة مستقلة الخ دون أن يكون باستطاعته سحبه أو التراجع عنه. لكن بما أن الاعتراف لا يأتي إلا من عبد خاضع ومسلوب الإرادة - أي أنه اعتراف منقوص أصلاً وبالضرورة - يعاني السيد من الوعي الشقي مجدّداً. وفي الوقت الذي يكون السيد فيه قد حقق شخصه ووعيه الذاتي وحريته على حساب شخص العبد ووعيه واستقلاله يحقق العبد ذاته عبر الشغل، أي عبر العمل على تغيير البيئة الطبيعية حوله والتأثير الفعّال في العالم الخارجي المادي المحيط به. وعلى الرغم من أن شغله مكرّس لمصلحة سيده وموظف في سدّ حاجاته يجد العبد في نتاج عمله التعبير الموضوعي عن ذاته وشخصه وإنسانيته، أي يجد ذاته متموضعة في العمل ونتائجه المحسوسة. كذلك يجد بدايات حريته في سيطرته على محيطه، عبر العمل المنتج، أي في تحرره النسبي من شروط الضرورة الطبيعية العمياء بإخضاعه تلك الضرورة ذاتها إلى أغراضه البشرية الهادفة. هذا هو تماماً الإنجاز الذي يفتقده السيد في وعيه الشقي لأن علاقته بالطبيعة لا تتعدى علاقة الاستهلاك وسدّ الحاجات وتلبية الرغبات لا أكثر. هنا نرى **هيجل** وهو يمهّد للحركة الجدلية التالية التي سوف تنقلب على السيد وتلغيه أو تنفيه نافية معه العبد ومؤسسة العبودية عموماً في تركيب ديالكتيكي أعلى. بما أن السيد يفتقر إلى نقاط قوة العبد مثل العمل والانضباط والانتاج وتحويل الطبيعة الخ وبما أن العبد

يفتقر إلى نقاط قوة السيد مثل الاستقلال والحرية والشخصية والوعي الذاتي والاستهلاك لا بدّ للمرحلة اللاحقة من أن ترفع التناقض إلى مستوى أعلى بحيث تصبح كل ذات سيدة حرة مستقلة واعية وعاملة ومنتجة وفاعلة في الطبيعة في وقت واحد (الذات البورجوازية في المجتمع البورجوازي). بعبارة أخرى تشكل العلاقة بين السيد والعبد مرحلة تاريخية سوف يجري تجاوزها إلى ما هو أرقى على طريق تطور وعي الروح المطلق. الآن، تتحول هذه الدراما الجدلية المتحركة المتعددة الجوانب والمتنوعة التأثيرات والنتائج إلى سكون وتناقضات مسطحة بين الذوات في أونطولوجياسارتر. ما كان مرحلياً وتاريخياً ومتجاوزاً بالضرورة عند **هيجل** يتحول إلى ما هو مطلق وأزلي وثابت في إعادة إنتاج نفسه عند **سارتر**. أي بامتصاصه ديالكتيك علاقة السيد والعبد إلى الإطار الأزلي «للشرط الإنساني» يُحل **سارتر** السكون محل الديالكتيك وحركته. لهذا يأخذ الصراع المميت بين الوجودات لذاتها (أو الذوات أو الحريات أو الدازاينات أو نقاط الوعي الذاتي) شكل النظرات المتنافسة والمتنازعة والمتبادلة التي تلقيها الوجودات لذاتها على بعضها البعض، كما هو مشروح وموصوف فينومينولوجياً في واحد من أشهر مقاطع «الوجود والعدم». تعني النظرة هنا اختزال الآخر إلى موضوع للذات الناظرة بحيث لا يمكن للثانية أن تحقق وعيها الذاتي إلاّ بفرض التموضع والتشييء على الذوات المنظور إليها والعكس بالعكس. النتيجة هي حرب الكل على الكل على طريقة **هوبز** حيث تحاول كل ذات أن تشغل موقع الناظر وأن تجعل من الآخر موضوعاً لنَظَراتها وأن تتجنب عبثاً، في الوقت ذاته، الوقوع تحت نظر الآخرين اتقاء لشر التموضع والتشييء الذي

تحمله النظرة معها بالضرورة. بعبارة أخرى قبول الذات بالآخر كذات مشابهة ومكافئة مستحيل. كذلك الأمر بالنسبة لاعتراف كل وجود لذاته بحرية الوجودات لذاتها الأخرى واستقلالها وحريتها الخ. في الواقع، ينقد **سارتر هيجل** تماماً لأن حركة الجدل عنده تسمح بتجاوز استعباد وعي لوعي آخر، ولأنها تشير إلى مرحلة أعلى سوف يصبح فيها الاعتراف بين الوعيين متبادلاً. يعني رفض الجدل هنا ببساطة أن الشرط الإنساني يفرض عليّ أن أكون إما عبداً أو سيداً، إما ذاتاً أو موضوعاً، إما ناظراً أو منظوراً إليه منذ الأزل وإلى الأبد.

قيصر: أنكر سارتر على نفسه المادية وأنكرتَ عليه أنت الجدل. لكن هل يعني هذا أن «نقد العقل الجدلي» خالٍ من الجدل أيضاً؟!

عظم: قبل الإدلاء برأيي أريد أن أعلق على ما قلته أنت حول ابتعاد سارتر عن المادية حرصاً منه على الحرية. هذه مسألة هامة ولا أريدها أن تمرّ دون شيء من المناقشة. على الرغم من احتفال سارتر بالحرية وارتباط اسمه بالدفاع عنها فإن فلسفته مليئة بالضرورات والحتميات. مثلاً، حتمية التموضع والتشييء، حتمية الاغتراب، حتمية إصابة روكونتان بالغثيان، حتمية أن أكون إما عبداً أو سيداً، إما ناظراً أو منظوراً إليه، حتمية علاقات الاضطهاد الجهنمية بين الذوات، حتمية تلاشي الحرية في التخارج الخ الخ. ما معنى هذه الحرية التي لا توصف إلّا بلغة الضرورة والتي يتعذّر تمييزها عن الحتمية؟ الذات الحرة عند سارتر تفعل في العالم وكأنها ليست من العالم وتتدخل في

صيرورات التاريخ وكأنها ليست في التاريخ ومنه. جليّ أنه لا توجد ذات تاريخية حرة على طريقة **هيجل** أو **لوكاش** المبكر لكنه جليّ أيضاً أن الذوات الحرة كلها موجودة في التاريخ. أفعال الذات الحرة تتم عند **سارتر** وكأنه لا أصل لها أو أساس أو مرجع وكأنه لا حدود لها أو شروط أو ظروف أو أوضاع. إنها براكسيس إرادوي عارٍ عن كل مبدأ أو مرجع أو دافع أو جاذب أو سبب الخ، وهي في الوقت ذاته مأساوية حتى النخاع. حرية **سارتر** شبيهة بالإلحاد عنده لأنها بدلاً من أن تحمل التحرر إلى الإنسان تحمل له العذاب والمعاناة والأعباء والأثقال. من هنا جملته المشهورة جداً: «محكوم على الإنسان بأن يكون حراً». لنلاحظ هنا، أولاً، أننا في حضرة ما هو قريب جداً من لغة اللاهوت والقضاء والقدر والمصير المحتوم. وثانياً أن كلام **سارتر** ووصفه يوحيان وكأنه كان من الأفضل للإنسان ألّا يكون حراً أو أنه كان سيكون أسعد حالاً بلا هذه الحرية وبلا نعمتها المشبوهة منذ البداية، لأن مصير الحرية المحتوم هو أن تخون ذاتها باغترابها في التخارج والتموضع والتشييء، أي أن تنقلب إلى عكس ما هي عليه أصلاً. الأهم من ذلك كله هو ألّا نخلط أبداً بين الحرية الميتافيزيقية عند **سارتر** وبين مواقفه الفعلية المشرِّفة في الدفاع عن الحرية بمعانيها السياسية والاجتماعية وفي التضامن مع نضال الشعوب من أجل تحقيق حريتها وتحررها. معروف أن سارتر رفض جائزة نوبل الكبرى وعلّق قائلاً في تلك المناسبة: لو منحوني إياها أثناء حرب التحرير الجزائرية لقبلتها شاكراً. ساعد إكبار المثقفين في العالم العربي لمواقف سارتر السياسية على إكبار العديد منهم لوجوديته أيضاً وعلى اقتناعهم خطأً بأن الحرية الميتافيزيقية التي كان يبشّر بها

هي وراء التزامه بالدفاع عن الحرية السياسية وقضايا الشعوب، لهذا أرغب في إيضاح هذه المسألة وتبديد الوهم. مواقف **سارتر** العملية في الدفاع عن الحرية لا تنساب أبداً أو تنحدر من حرية الوجود لذاته كما يشرحها ويفصلها في مؤلفاته الفلسفية وكما يصورها في أعماله الأدبية والمسرحية. أعتقد أن الباحث عن المسوّغات الفلسفية لمواقفه المذكورة أو عن المنابع الأونطولوجية لدفاعه عن الحرية السياسية والاجتماعية في حرية الدازاين أو الوجود لذاته بمعناها الميتافيزيقي الأول عنده سيصاب بخيبة أمل كبيرة. وكما أن مسرح **سارتر** هو الأفضل بلا أونطولوجيا فإن دفاعه عن الحرية والتحرر هو الأفضل أيضاً بلا ميتافيزيقا. منطق أونطولوجيا «الوجود والعدم» يميل، في التحليل الأخير، إلى تسويغ اللامبالاة السياسية والأنومي (Anomie) الاجتماعية وليس إلى تشجيع المبادرة السياسية التقدمية أو دعم التدخّل المباشر في الأحداث لمصلحة الدفاع عن الحرية أو الحض على الالتزام بقضايا الشعوب وتحررها. أخذ سارتر مواقفه المشهودة والمشرفة على الرغم من ميتافيزيقا حرية الوجود لذاته عنده وليس بسببها. حرية الوجود لذاته ليست بشيء وهي غير قابلة لأي تعريف أو تحديد. إنها إمكان محض غير متناه في ثرائه وغير قابل للإرجاع، بأي شكل من الأشكال، إلى الواقع أو التاريخ أو المجتمع أو الطبيعة أو السياسة أو أي شيء آخر. في الحقيقة، الواقع والتاريخ ليسا إلّا مناسبة لهذه الحرية كي تعبّر عن تلقائيتها وتمارس فعلها العشوائي وتُنفِّذ مشاريعها وغاياتها كيفما يحلو لها، بلا منطق وعلى الرغم من كل منطق، بلا علة وعلى الرغم من كل علة. إنها حرية النزوة لا أكثر. ان هَمّ الحرية الميتافيزيقية ليس تغيير العالم أو حتى إبقاءه على حاله

بل مجرد التعبير عن نفسها مهما كانت النتائج ـ نرجسيّتها بلا حدود أيضاً. الآن، ما الذي يترتّب على تصوّر كهذا لحرية الوجود لذاته؟ التعسفية المطلقة للاختيارات والالتزامات والقرارات والأفعال كلها التي يقدم عليها الإنسان أو الدازاين وعشوائيتها التامة. حرية الإنسان لا تجعله يقوم بأي فعل معيّن دون غيره أو أن يلتزم بأي نهج محدّد دون أي نهج آخر، أو أن يختار على نحو أفضل من أي نحو غيره. بعبارة أخرى قد تؤدي حرية الوجود لذاته إلى الالتزام بالنازية على طريقة **هايدجر** أو إلى الالتزام بقضايا الحرية والتحرر على طريقة **سارتر** أو إلى الالتزام بأي شيء آخر مهما كان دون أي تمييز أو فارق. حرية **روكونتان** الأصلية بحيادها ولا مبالاتها وتعاليها يمكن أن تعطينا في وقت واحد وبتكافؤ تام أفعال التمرّد والتحرّر التي أقدم عليها **أوريست** في «الذباب» وأفعال الإرهاب والتعذيب الشديد التي أقدم عليها **فرانز** الملقب بجزار سمولنسك، في «سجناء آلتونا». من مواقع حرية الدازاين الصافية لا فارق على الإطلاق بين الالتزام بقضايا المضطهَدين (بفتح الهاء) أو بقضايا المضطهِدين (بكسر الهاء). التزام سارتر بالدفاع عن الحرية لم ينحدر من حرية الوجود لذاته لأن العكس تماماً كان يمكن أن ينحدر منها وإن قلنا أن التزامه انحدر منها بالفعل لما استقام ذلك إلّا على سبيل الصدفة المحض والاتفاق الخالص لا أكثر. كما أن حرية الوجود لذاته ليست مصدراً لالتزامه المعروف لأنها ليست مصدراً لأي فعل محدد. في الواقع، تحديدها على النحو المذكور هو تشييء لها وإلغاء لمعناها وأصالتها. يكمن جذر المشكلة في جعل **سارتر** الحرية خاصية من خصائص الوجود وليس الأفعال. إذ بعد تنصيب الحرية شرطاً وجودياً مسبقاً الفعل لا يعود التمييز بين الفعل الحر وعكسه ممكناً لأن الأفعال كلها حرة مهما كنّا

مرغمين عليها أو مجبرين على القيام بها. من هنا طغيان لغة الحتمية والقسر على كلام سارتر عن الحرية.

قيصر: ألم يتغير شيء في «نقد العقل الجدلي» برأيك؟

عظم: تعرف المثل الفرنسي القائل: كلما تبدّلت الأحوال بقيت الأمور على حالها. أشياء كثيرة تغيّرت ولكن أموراً كثيرة أهم بقيت على حالها أيضاً. لا شك أن المقولات الأساسية التي يستخدمها سارتر في تقديم تحليلاته ورؤيته للإنسان والتاريخ والمجتمع في «نقد العقل الجدلي» تبدو جديدة للوهلة الأولى، إلا أن التدقيق الأعمق يبين العكس، كما لاحظ عدد كبير من نقاد ماركسيته وشرّاحها. أقول هذا مع اعترافي الكامل بالغنى الكبير الذي طرأ على فكره في «نقد العقل الجدلي» نتيجة هيمنة البعد التاريخي - الاجتماعي على طروحاته بصورة افتقدناها في أعماله السابقة. طبعاً دور الماركسية في صنع هذا التطور وتعميقه معترف به من قبل الجميع. مع ذلك قناعتي هي أن إنجاز سارتر النقدي كله لا يخرج، في التحليل الأخير، عن حدود المشروع الفينومينولوجي العام للفلسفة البورجوازية في القرن العشرين. لنبدأ بعنوان الكتاب الذي يذكّرنا مباشرة بمؤلف كنط الأكثر شهرة. في الواقع، المقارنة بـ«نقد العقل المحض» توضح لنا المقصود بـ«نقد العقل الجدلي». هَدَفَ كنط في نقده إلى رفض العقل المثالي المحض وتفسيره للطبيعة كما وجده عند باركلي من ناحية أولى، وإلى رفض العقل المادي - الميكانيكي الخالص وتفسيره للطبيعة كما وجده عند نيوتن وأتباعه من ناحية ثانية. يبدو لي أن سارتر يهدف أيضاً في نقده

إلى رفض العقل المثالي المحض وتفسيره للتاريخ كما نجده عند **هيجل** من جهة أولى، وإلى رفض العقل المادي ـ الجدلي الخالص وتفسيره للتاريخ كما نجده عند **ماركس** (وفي الماركسية عموماً) من جهة ثانية. لهذا يخصص **سارتر** الصفحات الأولى من كتابه إلى نقد ما يسميه «بالهيجلية الوثوقية» و«بالماركسية البرّانية» في آن معاً. «نقد العقل الجدلي» هو محاولة **سارتر** إنجاز المشروع الذي عزم عليه **وليم ديلتاي** دون أن يحققه، أي «نقد العقل التاريخي». مرة ثانية الإيحاء الكنطي واضح للعيان. تعامل **كنط** مع النيوتونية في «نقده» بصفتها «الفلسفة الطبيعية» التي لا يمكن تجاوزها. يتعامل **سارتر** في «نقده» مع الماركسية أيضاً بصفتها «الفلسفة التاريخية» التي لا يمكن تجاوزها، في الوقت الحاضر على أقل تعديل. كرّس **كنط** كتابه لمهمة تصفية «العقل العلمي الميكانيكي» السائد من دعاويه المادية والموضوعية والواقعية لمصلحة مركزية الذات ليس في إنشاء المعرفة الطبيعية فحسب، بل في إنشاء ظواهر الطبيعة المطلوب معرفتها أيضاً. كذلك كرّس **سارتر** كتابه، على ما أعتقد، إلى مهمة تصفية «العقل التاريخي ـ الجدلي» السائد من دعاويه المادية والموضوعية والواقعية لمصلحة مركزية الذات ليس في إنشاء المعرفة التاريخية فحسب، بل في صنع التاريخ المطلوب معرفته أيضاً. طرح **كنط** ما أسماه «بالعقل العلمي النقدي» (أو «المنطق المتعالي») الناجم عن مركزية الذات كحدّ أوسط بين العقلين المادي والمثالي وكبديل جديد عنهما معاً بصفته مؤسّساً في واقع الإنسان وطبيعته، أي في الذات كما هي في ذاتها بصورتيّ حدسها ومقولاتها وقواها وملكاتها الروحية الأخرى. يطرح سارتر، كذلك، عقلاً تاريخياً نقدياً جديداً (وجدلاً متعالياً

جديداً أيضاً) ناجماً عن مركـزية الـذات الفاعلة كحـدّ أوسط بين العقلين المادي ـ الماركسي والمثـالي ـ الهيجلي وكبديـل عنهما معاً بصفته مؤَسَّساً في واقع الإنسـان الوجـودي المباشـر أي في الدازاين كما هو لذاته بحريتـه ومشاريعـه وغايـاته ومقـاصده (أي في براكسيس الوجود لذاته). لهذا يرفض **سارتـر** تأسيس العقـل الجـدلي التاريخي على البنى التحتيـة الاقتصاديـة والاجتمـاعيـة والطبيعية ويقترح بدلاً من ذلك تأسيسه على بنى وجوديـة بحيث يحتل الإنسان ـ الدازاين دور المحرك الأول للتـاريخ بـلا شروط أو حـدود. كان **ديلتـاي** يطمـح أيضاً إلى تـأسيس جدل التـاريخ والمعـرفة التـاريخيـة على بنيـة الإنسـان ـ والمقصـود ليس بنيـة الإنسـان الماديـة والبيولـوجية طبعـاً ـ تمامـاً كمـا أسّس **كنط** قبله ميكانيك الطبيعة والمعرفة الطبيعية على بنية الذات البشرية. في النتيجة يعيد سارتر، على ما يظهر لي من دراسة كتـابه، صيـاغة المثـالية الفينـومينولـوجية بـاسم ماركسيـة «العـالم المعيـوش» أو ماركسية «التجـربة المبـاشرة» أو مـاركسية «الـوجود العيني» غيـر المجرد الخ بغرض تجاوز الإشكالات والاعتراضات التي تُرفض بسببها المثالية عمومـاً. كذلـك، يعيد كتـاب سارتـر إنتاج الهـوة الكنطية القديمة بين العقـل العملي الذي يتنـاول شؤون الإنسان والمجتمع والتاريـخ والأخلاق وبين العقـل العلمي الذي يتنـاول أحداث الطبيعـة على شكل قـطيعة كـاملة وتضاد تـام بين العقل الجدلي النقدي وغائية منـاهجه واهتمـاماتـه وتأويـلاته من نـاحية وبين العقل العلمي ومناهجه واهتماماته وسببيته من ناحية ثانيـة. بإمكاننا إلقاء المزيد من الضوء على هذه المسائل إذا نـظرنا إلى مشروع **سارتر** في «نقد العقـل الجدلي» بصفتـه امتداداً وتـوسيعاً ضخمـاً للموقف الأسـاسي الذي عبّـر عنه في مقـالـة شهيـرة لـه تحمـل عنوان: «المـاديـة والثـورة». رفض **سارتـر** في المقـالـة

المذكورة المادية صراحة وبأشكالها جميعاً وشرح مآخذه عليها وبيّن حججه ضدها لصالح أولوية «الذات» في صنع التاريخ وفي إنجاز الثورة كما طرح فيها وجوديته القديمة معدلة قليلاً كبديل ثوري عن الماركسية. بطبيعة الحال، لا خلاف على أنه دون الإنسان ومركزيته لا يوجد شيء اسمه تاريخ أو مجتمع أو اقتصاد أو ثقافة الخ، ولا تكمن المشكلة هنا بل في تأويلنا وفهمنا لهذا «الإنسان» ولمعنى مركزيته. الإنسان الذي نتعرف عليه في «نقد العقل الجدلي» لا يختلف، في العمق، عن إنسان الدازاين والوجود لذاته كما قدمه سارتر في «الوجود والعدم». يعيد سارتر تقديمه في «نقد العقل الجدلي» من منظور تاريخي واجتماعي، لا شك، ومستفيداً من الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع وغيره ولكن دون أن يطرأ عليه أي تغيير حقيقي يقربه بالفعل من تصوّر ماركسية «رأس المال» مثلاً، للإنسان. الحقيقة ذاتها تنطبق على المقولات الأساسية كلها في «نقد العقل الجدلي» مثل: البراكسيس، الندرة، الحاجة، النقص، العملي ـ الجامد، حال التسلسل، حال الانصهار، الغاية، المؤسسة. البراكسيس كما يعرضه سارتر في كتابه الثاني لا يختلف بشيء، في التحليل الأخير، عن مشاريع الوجود لذاته واختياراته التعسفية الحرة وخروجه من ذاته وقصديته وغائيته وتموضعه مادياً الخ وكله مشروح جيداً في «الوجود والعدم». وكما أن مشاريع الوجود لذاته متساوية تماماً من حيث الأصل والقيمة، بصفتها كلها مشاريعه هو وحده، ولا مجال بالتالي لتفضيل أي واحد منها على الآخر فإن كل براكسيس تاريخي ممكن بالنسبة للذات الفاعلة يتساوى كلياً مع كل براكسيس تاريخي آخر مهما كان. تكافؤ مشاريع الذوات الوجودية القديمة يعاد انتاجه مجدداً على شكل تكافؤ براكسيس الذوات التاريخية

الجديدة. والأهم من ذلك كله هو أن البراكسيس عند سارتر ليس له أي أساس أو سند أولي في العالم المادي، لأنه طارىء عليه ولا يفعل فيه إلّا من الخارج. فكرة الحاجة التي تقوم بدور مهم جداً في «نقد العقل الجدلي» ليست إلا مقولة النقص الميتافيزيقية القديمة وقد أعطيت إسماً أكثر علمية ومعاصرة، بتأثير من علم النفس ولا شك. النقص يدخل في بنية الوجود لذاته مما يجعله عدماً يحاول استكمال ذاته عبر عالم الوجود في ذاته ولكن دون جدوى أو نتيجة. هذه هي تماماً حال الإنسان ـ الدازاين «المحتاج» كما تتكشف لنا عبر صفحات «نقد العقل الجدلي». وراء فكرة الندرة يقبع الوجود في ذاته بكل كثافته وماديته وغلاظته ونتائجه المأساوية على الوجود لذاته ومشاريعه. بعبارة أخرى، وقائعية هايدجر و«الوجود والعدم» تظهر من جديد بزي اقتصادي ـ اجتماعي مناسب اسمه «الندرة». تقاوم الندرة مشاريع الإنسان ـ الدازاين وتحبطها وتَحْرِفها عن مقاصدها الأولى على طريقة ارتداد الوجود في ذاته على الوجود لذاته كما تعرفنا عليها في وجودية سارتر الأولى. مرة ثانية، محكوم على الذات الفاعلة أن تحاول باستمرار وأن لا تحصد إلّا ريح الإخفاق والإحباط واليأس على المدى الطويل. وكما أن التعامل الذي لا مفرّ منه مع الوجود في ذاته يرتد على الدازاين ذاته تموْضعاً واغتراباً وتشييئاً وتشويهاً لعلاقاته وصلاته بالآخر فإن الندرة ترتد أيضاً على الذات الفاعلة بالطريقة نفسها وعلى شكل عطالة العملي ـ الجامد وغائيته المضادة. البراكسيس الذي تمارسه الذات في عالم الندرة وعليه يتموضع ويغترب ويتشيأ ويتحول إلى العملي ـ الجامد الذي يرتد بدوره على الذات الفاعلة نفسها ويسيطر على علاقتها بالذوات الأخرى ويتوسطها مما يعطي تلك العلاقات طابعها التناحري الدائم وخصائصها

الجهنمية الأزلية المعروفة عند الوجوديين. حال التسلسل التي يعيشها البشر ويسهب سارتر في وصفها في «نقد العقل الجدلي» ليست إلاّ حال الزيف وغياب الأصالة وخيانة النفس في وجوديته الأولى وحال «الـ هُم» أو «واحدنا» عند هايدجر. لا أريد أن أسترسل أكثر من ذلك في إرجاع مقولات «نقد العقل الجدلي» الأولية إلى «الوجود والعدم». النموذج العام للكتابين واحد. مركز وعي فاعل وحر وغير مادي من ناحية. عالم مادي غليظ وكثيف وآلي من ناحية ثانية. ارتداد نتائج فعل الأول في الثاني ارتداداً سلبياً مأساوياً على الأول يسلبه خصائصه الأصلية ويطبعه قسراً بخصائص مضادة. تكرار هذه العملية دوماً وباستمرار وبالضرورة هو ما نسميه بالحياة والتاريخ والمجتمع الخ. بهذا المعنى يمكننا إعادة ترجمة أساسيات «نقد العقل الجدلي» إلى مقولات «الوجود والعدم» وتعابيره دون باقٍ تقريباً ودون كبير عناء بالتأكيد. يعني هذا أيضاً أن تصور سارتر لثنائية الروح والمادة بمعناها البسيط هو الذي يتحكّم، في العمق، بتحليلات «نقد العقل الجدلي» المعقدة وشروحه المطولة وهو الذي يؤدي بصاحبه إلى الانتصار المأساوي المضمر للروح على المادة. الذات، البراكسيس، الفعل، الغائية، الحرية، حال المجموعة المنصهرة الخ تمثّل كلها مملكة الروح أو الوجود لذاته. الموضوع، الطبيعة، الندرة، الانفعال، الضرورة، الغائية المضادة، العملي ـ الجامد، حال المنظومة المتسلسلة الخ تمثل كلها مملكة المادة أو الوجود في ذاته. وبدلاً من التفاعل الحقيقي أو الجدل الجدّي بين الطرفين لا أرى سوى الاصطدام الخارجي وتبادل الفعل ورد الفعل الآلي بينهما حيث يبقى كل شيء على حاله، في التحليل الأخير، دون أية حركة نوعية أو نمو عضوي ما. بعبارة أخرى ينوس ديالكتيك سارتر الوجودي

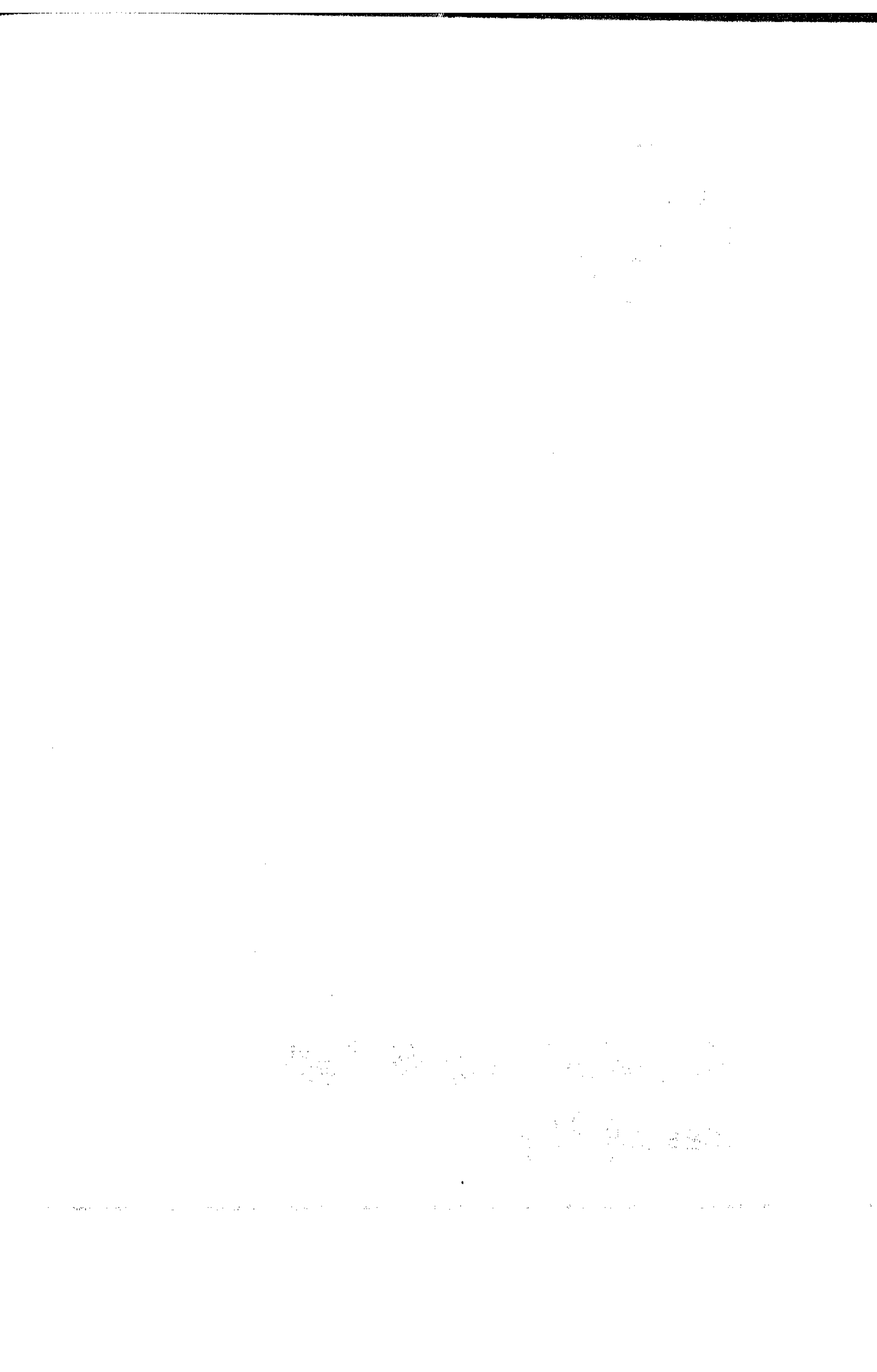
بين الأطروحة أو براكسيس الذات من ناحية أولى والأطروحه المضادة أو العملي - الجامد من ناحية ثانية دون أية إمكانية لرفع طرفي التناقض إلى مستوى تركيب أعلى. من هنا آليته ورتابته وتكراريته الدائمة. نحن أقرب إلى العود الأبدي النيتشوي منه إلى ديالكتيك هيجل وماركس. بالمناسبة، يبدو لي أن سارتر يحمل كراهية شبه دينية للمادة ولا فارق هنا إن فهمنا معنى المادة على طريقة العلم أو الفلسفة المادية أو الفينومينولوجيا. المادة لا تعني عنده إلّا شرور التخارج والموضوعية والتكثّر والتسلسل والندرة والاغتراب والتشييء. في حين تعني الروح، التي يحبها محبة دينية على ما يبدو، عكس ذلك كله. على عكس لوكاش لم تتغير هذه القناعة عند سارتر منذ بداية تطوره الفكري وحتى خاتمته. لا يمكن لقارىء سارتر المتأنّي، بخاصة «نقد العقل الجدلي»، إلّا وأن يخرج من قراءته بانطباع قوي يقول إن المادة عنده هي مصدر الشر الحقيقي في العالم وأن اقتحام الوجود لذاته عالم المادة هو أشبه ما يمكن بالخطيئة الأصلية وسقوط الإنسان من فردوس الحياة الروحية الأولى نهائياً وبلا رجعة. الوعي الشقي ناتج عن ذكرى الفردوس والحنين الدائم إلى استعادته مع إدراك استحالة تلك الاستعادة في الوقت نفسه. في بعض مقاطع «نقد العقل الجدلي» حيث يسترسل سارتر في التعبير عن نفسه بحدّ أدنى من الضوابط العقلانية ويطلق العنان لخياله وقلمه دونما كبير رقابة ألمح بين السطور ووراء الكلمات والأوصاف ما هو قريب جداً من الحقد الديني التقليدي المعروف على المادة بسبب إكسابها خصائص شبه شيطانية في نصه تستدعي لعنها عموماً ولعن غائيتها المضادة للروح والإنسان تحديداً. أعترف لك أن قراءة هذه النصوص والمقاطع كانت تستدعي دوماً في ذهني كتاب ابن الجوزي

«تلبيس ابليس». نقطة أخيرة: يحمل الكتاب الأول من «نقد العقل الجدلي» عنواناً ذا مغزى: «من البراكسيس الفردي إلى العملي ـ الجامد». بعبارة أخرى يبقى الفرد كذات فاعلة هو الوحدة الأساسية الأولى التي سيبني منها سارتر تصوره لحياة المجتمع ومجرى التاريخ. انطلق سارتر في «الوجود والعدم» من الوجود لذاته على شكل ذوات مفردة واعية وفاعلة ومغلقة على نفسها تحاول تجاوز نقصها ولا شيئيّتها أو عدمها بالدخول في علاقات مع بعضها البعض عبر الوجود في ذاته والفعل فيه (الحياة الاجتماعية). ينطلق سارتر في «نقد العقل الجدلي» أيضاً من الوجود الإنساني على شكل دازاينات أو ذوات مفردة واعية وفاعلة ومغلقة على نفسها تحاول تجاوز نقصها وسدّ حاجاتها بتشكيل نفسها في جماعات بشرية تسلسلية عبر التعامل مع عالَم الندرة المادية والفعل فيه. المثال البسيط الذي يبدأ به سارتر شروحه نموذجي في وجوديته وفي لاماركسيته في آن معاً: سارتر بنفسه وهو ينظر من نافذة الطابق الثالث أو الرابع إلى دازاينين عاملين يفصل بينهما جدار، منهمكين في عملهما اليومي. يعتني الأول بحديقة مجاورة أما الثاني فيعمل في إصلاح الطريق دون أن يدري أحدهما بالآخر. متتبعو سارتر يعرفون أن مشهد سارتر، المثقف البورجوازي الصغير(على حد وصفه لنفسه)، وهو يراقب العالم من نافذته ويجمع شمل الناس المتفرقين في نظرته مستمد كليّاً من مراحل وعيه وفكره المبكرة جداً. ما أبعد هذا المنطق عن كل ما له علاقة بـ ماركس والماركسية وما أقربه من تعاليم توماس هوبز ونظرية العقد الاجتماعي لكن بلا مادية؟ في التاريخ الحقيقي بدأ الإنسان حياته مجموعات أولى ثم قطيعاً ثم جماعات بدائية ثم أصبح فرداً في التاريخ وبواسطة صنعه للتاريخ. صنع الإنسان من نفسه

فـرداً وذاتاً وشخصـاً وحريـة بصنعه للتـاريخ وبصنـع التاريـخ له ولفرديته. في الأسطورة والأيديولوجيا الوجودية بدأ الإنسان حياته فرداً متوحداً كاملاً متكاملاً ثم أصبح مجموعات وجماعات تصنع التاريخ وبدخوله المجموعـة وصنعه التـاريخ فَقَـدَ فرديّتـه الأولى وذاتيته وشخصانيته وحريته الأصلية. لنـلاحظ أن الكتاب الثـاني من «نقـد العقــل الجــدلي» يحمــل العنــوان التــالي: «مــن المجموعات إلى التاريخ». استنتاجي البسيط هو: يُنـزل سارتـر في «نقـد العقل الجـدلي» الأسطورة والأيـديولـوجيا محـلّ العلم بتاريخ البشر الفعلي والواقعي.



الماركسية البنيوية
وما بعدها



المحاورة الثالثة

الماركسية البنيوية وما بعدها

قيصر: ذكرت أن محاولات المزاوجة في القرن العشرين بين الماركسية والتيارات الفلسفية العفوية الأخرى - الفلسفة الحيوية، الوجودية، الفينومينولوجيا - كانت تتم دوماً على حساب الماركسية أي على حساب ماديّتها وعلميتها في الأحيان كلها وعلى حساب تاريخيّتها وجدليتها في معظم الأحيان الأخرى. الآن على ضوء ما قلته عن ماركسية **لوكاش** وسارتر ما رأيك بماركسية آلتوسير البنيوية؟

عظم: تمت محاولات المزاوجة والتوفيق البارزة والمعروفة كلها في ظل شرطين أساسيين: ١): إما الرفض الصريح لمادية الماركسية أو الاستبعاد الضمني والمستتر لها. ٢): إعادة تأويل معنى العلم والعلمية تأويلاً مثالياً ملائماً لمتطلبات التيار الفلسفي

الذي تجري مزاوجة الماركسية معه. أعتقد أن محاولة آلتوسير خضعت لهذين الشرطين في حدّها الأدنى. أما في حدّها الأقصى فقد نظّرت، بالإضافة إلى ذلك وعن وعي كامل، لاستبعاد كل ما له علاقة بالصيرورة والتاريخ والجدل من الماركسية. في الواقع أوصلتني دراستي لمؤلفات آلتوسير إلى استنتاج قد يفاجئك: على الرغم من هجومه القوي على **هيجل** والماركسية الهيجلية التي أطلقها **لوكاش** الشاب وعلى الرغم من نقده الشديد للماركسية التاريخانية والإنسانوية (التي ارتبطت بكتاب «التاريخ والوعي الطبقي» وباسم **جان بول سارتر**) فإن الحصيلة العامة لإنتاج آلتوسير النظري والفلسفي أقرب بكثير إلى تعاليم **لوكاش** الشاب مما قد يبدو على السطح أو للوهلة الأولى، ومما لاحظه شرّاح ألتوسير ونقّاده ودارسيه.

قيصر: لكن ماركسية آلتوسير البنيوية ليست مطروحة كبديل عن الماركسية الهيجلية والإنسانوية فحسب، بل كنقيض علمي صارم لها ولأشباهها. تأكيد آلتوسير علمية الماركسية، أو المادية التاريخية بتحديد أكبر، يشكل الصفة الأبرز لفكره واجتهاده وموقفه وأحد مصادر تأثيره الواسع.

عظم: أعرف ذلك. قناعتي المدروسة هي أن الخلاف بين ماركسية آلتوسير وماركسية **لوكاش** الشاب يبقى ضمن حدود الخلاف العائلي، بمعنى أن الذي يجمع بينهما، في العمق، أهم وأوسع من نقاط الخلاف والاختلاف بينهما.

قيصر: تقصد الخطوط العامة للماركسية والشيوعية التي تجمعهما

دون أدنى شك!

عظم: أقصد أكثر من ذلك بكثير. أقصد، مثلاً، خضوع ماركسية **آلتوسير** إلى شرطي الحد الأدنى لمزاوجة المادية التاريخية مع الفلسفات المثالية المغايرة، أي الاستبعاد الضمني للمادية والتأويل المثالي الصريح للعلم وطبيعة المعرفة العلمية. دون تحقق هذين الشرطين تكون الماركسية البنيوية مستحيلة. في هذه المسألة ماركسية **آلتوسير** أقرب إلى ماركسية **لوكاش** الأولى مما يظن الشرّاح والنقاد والأنصار أيضاً.

قيصر: أنت تدرج البنيوية في عداد الفلسفات المثالية المعاصرة على ما يبدو. لكن كتاب **جان بياجيه** الصغير والشامل «البنيوية» لا يصل إلى مثل هذا الاستنتاج، على ما أذكر.

عظم: لفتت انتباهي أوجه الشبه الأولية التالية بين **آلتوسير** و**لوكاش**:
١): استمد كتاب **لوكاش** «التاريخ والوعي الطبقي» وقعه وتأثيره من كونه أبرز محاولة تجديدية «يسارية» جريئة للماركسية الغربية بعد سقوط ماركسية الأممية الثانية عموماً وماركسية الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني تحديداً. الشروط التاريخية العينيّة التي تمّ فيها السقوط المذكور معروفة جيداً، مثلاً موقف الأممية الثانية من الحرب العالمية الأولى، ثورة أكتوبر، الحراك الثوري العارم في معظم أنحاء أوروبا الخ. من جهة ثانية، استمد كتاب **آلتوسير** الأساسي «من أجل ماركس» (وهو مجموعة مقالات ودراسات منشورة سابقاً على طريقة «التاريخ والوعي الطبقي») وقعه وتأثيره من كونه هو أيضاً أبرز محاولة تجديدية

«يسارية» جريئة للماركسية الغربية (والفرنسية بصورة خاصة) بعد انحلال الستالينية عموماً وستالينية الحزب الشيوعي الفرنسي الفكرية تحديداً. رافق هذا الانحلال تأثير ماوي يسراوي قوي ومتصاعد وقتها في أوساط اليسار الفرنسي (آثاره واضحة في كتاب آلتوسير) بسبب عوامل عديدة من أهمها الثورة الثقافية الصينية. أضف إلى ذلك صدور كتاب آلتوسير قبل ثلاث سنوات من الانتفاضة الطلابية الفرنسية الكبرى عام ١٩٦٨ والإضراب العمالي الهائل الذي رافقها. تَعَرَّضَ آلتوسير للنقد من حزبه بسبب طروحات الكتاب لكنه لم يتعرّض لأية إدانة بابوية أو حرم فاتيكاني يذكّر بما حدث لـ لوكاش وكتابه سابقاً. علّق آلتوسير في أعماله المتأخرة على مقالات كتاب «من أجل ماركس» التجديدية بقوله إنها كانت تدخّلاً فكرياً سافراً من جانبه في ظرف سياسي إفرنسي وأوروبي معيّن لتحقيق الأغراض التالية: (أ) الإسهام في إسقاط الدوجمائية السائدة في الفكر الماركسي يومها (ستالينية الحزب الشيوعي الفرنسي تحديداً). (ب) فضح النقد اليميني لتلك الدوجمائية كما كان مسيطراً وقتها بأشكاله الإنسانوية والتاريخاوية المعروفة (سارتر، ميرلوبونتي، آدم شاف وغيرهم) في ظل الخروتشوفية. (جـ) إعادة تأكيد وإحياء الوظيفة الثورية المباشرة للنظرية الماركسية. طبعاً، لا يمكن لهذا الوصف إلّا أن يذكّرنا بالتدخل الفلسفي التجديدي السياسي واليسراوي المشابه الذي أنجزه لوكاش في «التاريخ والوعي الطبقي» ضد دوجمائية ماركسية الأممية الثانية يومها وضدّ النقد اليميني التحريفي لها (برنشتين وجماعته مثلاً) ومن أجل إعادة تأكيد الوظيفة الثورية الاقتحامية الأساسية للمادية التاريخية. ٢): استندت محاولة لوكاش

التجديدية إلى عناصر مستمدة من الفلسفة الحيوية، ووجوديته الأولى، والكنطية الجديدة وإلى إنجازات فلاسفة ومفكرين مثل **هيجل** وديلتاي وسيميل ولاسك وماكس فيبر الخ. كذلك، سارت محاولة آلتوسير على الخط ذاته باستنادها إلى عناصر مستمدة من المثاليات الأكثر عصرية مثل البنيوية اللغوية وامتداداتها، نظرية الخطاب في فرنسا، الوظيفية السوسيولوجية، التأويلات التواضعية ـ الشكلانية للعلم وطبيعة المعرفة العلمية وإلى إنجازات وإسهامات فلاسفة ومفكرين مثل سبينوزا (عوضاً عن **هيجل**) ولاكان وجاستون باشلار وتوماس كوهن، واسكندر كويريه وكانجويبيم وميشيل فوكو (أحد طلاب آلتوسير) وليفي ـ شتراوس. لهذا يلمح القارىء المطلع وراء قراءة آلتوسير «التشخيصية» «لرأس المال» شبح هذه التيارات والأسماء كلها. إن الخلفية المثالية التي انطلق منها ألتوسير واستخدمها في إعادة قراءة الماركسية ومن أجل بناء ماركسيته البنيوية هي السليلة الشرعية الأكثر تطوراً وعصرية للخلفية الفلسفية المثالية التي كان قد انطلق منها **لوكاش** واستخدمها في صياغة ماركسيته الأولى. لهذا نجد أن الحصيلة الفلسفية الناضجة لدى الفيلسوفين جاءت، في العمق، نتيجة لإيقاف الماركسية على رأسها لمصلحة التيارات الفلسفية المذكورة بدلاً من إيقاف التيارات إياها على قدميها بحيث تستفيد منها الماركسية فائدة حقيقية وتغتني باستيعاب إسهاماتها. شيء شبيه يمكن أن يقال عن علاقة فكر أنطونيو جرامشي، مثلاً، بمثالية بنيديتو كروتشة.

٣): يؤدي تأويل **لوكاش** للماركسية على ضوء الخلفيات الفلسفية المذكورة إلى تقديمها على صورة فلسفة للبراكسيس الإنساني عموماً والبراكسيس الطبقي التاريخي تحديداً، ومعروف

أن فلسفات البراكسيس في الفكر البورجوازي الأوروبي المعاصر (الوجودية والبراجماتية مثلاً) تطمح دوماً إلى محاولة شق الطريق الثالثة المزعومة بين المادية من ناحية والمثالية على أنواعها من ناحية ثانية. يبدو لي أن تأويلات آلتوسير للماركسية، على ضوء الخلفيات الفلسفية التي أشرت إليها، تنحى المنحى ذاته وتؤدي بنا إلى نتائج مشابهة على الرغم من استعاضة آلتوسير عن تعبير البراكسيس بعبارات مثل «الممارسة» و«الممارسة النظرية» تمييزاً لموقفه عن براكسيس لوكاش من ناحية وبراكسيس المدرستين البراجماتية والوجودية من ناحية ثانية. لكن يبقى التمييز لفظياً أكثر مما هو فعلي، على ما أعتقد، لأن مقولة «الممارسة» الآلتوسيرية تتكشف، في المطاف الأخير، عن محاولة إضافية لشق طريق ثالثة أخرى بين المادية والمثالية لا أكثر. أصبح واضحاً لي أن غرض هذه المحاولات «الثالثية» جميعاً هو بلوغ ضرب من المثالية الذكية (على حدّ تعبير لينين) والماكرة أحياناً بحيث تظهر طروحاتها الفلسفية بمظهر نوع جديد من المادية الراقية واللطيفة جداً والمرهفة إلى أقصى حدود الإرهاف. تعطينا ماركسية البراكسيس هذه، في أرقى حالاتها، سوسيولوجيا ثورية مفيدة في بعض اللحظات الحاسمة كما هو واضح عند لوكاش الشاب وكارل كورش وحتى عند أنطونيو جرامشي. يميل الخط العام لتطور آلتوسير الفكري والفلسفي في هذا الاتجاه كما هو بيّن في أعماله المتأخرة مثل مقالاته المنشورة تحت عنوان: «لينين والفلسفة» و«عناصر لنقد ذاتي». على أقل تعديل، هذا هو الاستنتاج الذي خرجت به إثر مقارنة مضامين أعماله المتأخرة مع طروحات كتابيه الأولين والأكثر شهرة أي: «من أجل ماركس»

و«قراءة رأس المال».

قيصر: عند مناقشة آلتوسير وقراءته التشخيصية المفترضة للماركسية لا بدّ إذن من وقفه عند البنيوية اللغوية لكونها قامت بدور عند ألتوسير يطابق تقريباً الدور الذي قامت به الفلسفة الحيوية عند لوكاش، وفقاً لطرحك واجتهادك.

عظم: جيّد. لكن كتاب جان بياجيه الذي أشرت إليه لن يفيدنا كثيراً في استكشاف هذه النقطة.

قيصر: لماذا؟

عظم: لأن بياجيه وسّع معنى «البنيوية» في كتابه بحيث أخذت تشمل كل تفكير يتناول بنية ما من البنيات مهما كان نوعها. على هذا المستوى من التعميم اقليدس بنيوي وأفلاطون بنيوي وسيبويه بنيوي وابن رشد بنيوي وكارل ماركس بنيوي واينشتاين بنيوي أيضاً. ليس كل من فكر في بنية ظاهرةٍ ما هو «بنيوي» بالمعنى الذي يهمّنا هنا، كما أنه ليس صحيحاً أن كل تفكير في المعنى والمبنى ينتمي حكماً إلى البنيوية التي تبنّاها آلتوسير وعبّر عنها في ماركسيته. البنيوية التي نحن بصددها هي طريقة معيّنة في التفكير بالبنيات على أنواعها ولا أعتقد أن بياجيه نفسه بنيوي أصولي بالمعنى الدقيق للعبارة في دراساته السيكولوجية والتربوية المشهورة. على كل حال الذي يهمّنا في البنيوية اللغوية في هذه اللحظة وبالنسبة لـ آلتوسير تحديداً هو مفهومها التصوّري المحض والشكلاني الخالص لطبيعة اللغة ومحاولتها

تكريس هذا المفهوم كنموذج أعلى ليس في الألسنية فحسب، بل في العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً أيضاً. أقصد هنا إصرارها على أنه لا تعامل علمي مع اللغة إلّا بصفتها نسقاً شكلانياً تجريدياً من العلاقات التي لا يربط بينها سوى قواعد صورية تواضعية ـ اتفاقية محض على غرار الأنساق الرياضية ـ المنطقية ـ الاستنباطية المعروفة مما يؤدي، بالتالي، إلى التركيز الكلّي على الجانب النسقي والوظيفي والبنيوي والسكوني للغّة والاستبعاد شبه الكامل لجانبها النشوئي والتاريخي والذاتي والحركي. على سبيل المثال حين يشدّد ألتوسير على علمية الماركسية فإنه يُسقط عليها هذا المفهوم الصوري ـ الشكلاني للعلم. في الواقع أريد أن أقول أكثر من ذلك: يلوي آلتوسير عنق الماركسية بعنف كي يجعلها تنسجم مع هذا التصوّر البنيوي المجتزأ للعلم ومع هذا المفهوم الصوري الوحيد الجانب لطبيعة التعليل العلمي. من هنا خطأ الفكرة السائدة القائلة بأن آلتوسير يشكل نوعاً من «الأنتي» ـ لوكاش الشاب. لقد هاجم آلتوسير مادية العلم الحديث ومادية الماركسية معها باسم إعلان الحرب على «التجريبية» تماماً كما كان قد فعل لوكاش قبله تحت شعار إعلان الحرب على التشييء البورجوازي في العلم وفي الفلسفة الماركسية. لهذا توصلتُ إلى الاستنتاج التالي: على الرغم من تحيّز لوكاش للذات والوعي والتاريخ من ناحية، وتحيّز آلتوسير المعاكس للبنية والعلم والنسق من ناحية ثانية لا يخرج الخلاف الناشب بينهما عن إطار النظرة الفلسفية المثالية العالية بسبب استهتار الأول بالواقع المادي الذي يشكّل موضوع المعرفة العلمية واستبعاد الثاني لأهمية التجربة ودورها في معرفة ذلك الواقع. لاحظتُ كذلك أن احتقار آلتوسير للعلم

البورجوازي السابق على الماركسية لا يقل قوة، في الحقيقة، عن الاحتقار المشابه الذي أبداه لوكاش في «التاريخ والوعي الطبقي». على سبيل المثال تذكّر نظرة آلتوسير إلى العلم على أنه ليس أكثر من تقنيات ناجحة ومن ممارسات فنية فعّالة بنظرة لوكاش الأداتية المشابهة إلى «العلم البورجوازي» (وجهة نظر آلتوسير المذكورة واضحة في واحدة من أكثر مقالاته المبكرة أهمية وتأثيراً والمنشورة في كتابه «من أجل ماركس» تحت عنوان «حول الدياليكتيك المادي»). وكما كان لوكاش قد تكلّم عن «المزاعم والإدعاءات» المعرفية للعلم البورجوازي التشييئي فإن آلتوسير يتكلم أيضاً عن المزاعم والإدعاءات المعرفية «للممارسات التقنية المسيطرة» قبل الثورة العلمية التي أنجزها ماركس وبعدها. عند لوكاش وَحْدَه وعي البروليتاريا المطابق (أي الماركسية الهيجلية في أرقى صورها) قادر على انتشال العلم من تشيئيته. أما عند آلتوسير فإن «نظرية الممارسة النظرية» (الماركسية البنيوية في أرقى صورها أيضاً) هي وحدها القادرة على إنجاز المهمة المشابهة ألا وهي انتشال العلم من تجريبيّته. لا أكتمك قناعتي بأن فلاسفة مثل لوكاش وسارتر وآلتوسير يبدون لي غير مطلعين جدياً على العلوم الحديثة وتاريخها ـ على عكس برجسون وهوسرل مثلاً ـ وغير مهتمين، على المستوى المطلوب، بطبيعة مناهجها واستنتاجاتها وآليات عملها الخ. لذلك نجدهم يتعاملون معها بخفة مثيرة للدهشة أحياناً أو هم يسيئون فهم بعض أبسط أولياتها (سارتر بشكل خاص) أو يقرّون تعاليم و«حقائق» تتناقض تناقضاً رأسياً ومسطحاً مع نتائجها المدروسة وما إليه. حتى حين حاول لوكاش الدفاع عن العلوم الطبيعية وعن المعرفة التي توصلنا إليها في كتابه

«تحطيم العقل» (تكفيراً عن ذنوبه السابقة في حقهما وتصفية لحساباته مع وعيه الميتافيزيقي السابق ورداً على نقادهما من أمثال برجسون وهايدجر) لم يجد أسلوباً أفضل من الاستشهاد بـ ستالين وتعاليم لايسنكو الفاسدة في البيولوجيا وعلم الوراثة. طبعاً، كان الصمت سيكون أفضل من دفاع كهذا عن العلم والحقيقة العلمية. أما آلتوسير، فعلى الرغم من صفحاته المطولة حول علمية الماركسية فإننا لا نجد عنده أي شرح أو إيضاح لمعنى العلمية ومعاييرها عموماً أو لمعنى علمية المادية التاريخية ومقاييسها تحديداً. إشاراته إلى تاريخ العلوم الطبيعية نادرة جداً وتغلب عليها الضحالة. الاستثناء الوحيد تقريباً هو بعض الفقرات السريعة والسطحية في «قراءة رأس المال» والتي تتناول اكتشاف الأوكسجين على يد جوزيف بريستلي وتوظيف لافوازييه للاكتشاف في تأسيس نظرية الاحتراق المعروفة والكيمياء الحديثة عموماً. يريد آلتوسير تأسيس ماركسية علمية صرف (فلسفة ماركسية للعلوم أو نظرية الممارسة النظرية وفقاً لمصطلحاته) في مواجهة الماركسيات الإنسانوية والتاريخانية والتجريبية وما إليه. لكنه بدلاً من أن يقدم لنا تحليلاً لحالة نموذجية واحدة على أقل تعديل لما يمكن أن يعده فتحاً علمياً حقيقياً أو تفسيراً علمياً جدياً لظاهرة من الظواهر نجده يُكثر من العبارات التقريرية حول علمية الماركسية ويكرر العموميات السطحية حول ماهية العلم وطبيعته وحول مقاييس «العلمية» ومعاييرها. على سبيل المثال لا شيء في تحليلات آلتوسير ونصوصه يوحي بأن ماركس، الذي أنجز ثورة كوبرنيكية في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، قد تأثّر بتقاليد المنهج العلمي العام وقواعده وأحكامه وتطوراته من روجر بيكون إلى

ريكاردو، أو أنه على صلة حميمة وعضوية مستمرة بهذا التقليد. كل شيء يتم في نصوص آلتوسير وكأنه لا أهمية علمية وتاريخية لكون ماركس معاصراً لـ داروين وفارادي ولاييل مؤسس الجيولوجيا الحديثة ولكونه قد قدّم نفسه في «رأس المال» بوضوح صارخ كباحث علمي يسعى، على غرار علماء الطبيعية، إلى تحصيل معرفة حقيقية بطبيعة الحركات والصيرورات والوقائع المولدة لمظاهر الأشياء التي يدرسها وظواهرها البادية. تكمن المشكلة في أن «نظرية الممارسة النظرية» عند آلتوسير تهمل الحقيقة البسيطة التالية: كما أن فلسفة العلوم تظل فارغة دون تاريخ العلوم فإن تاريخ العلوم يبقى أعمى دون نظرية فلسفية مناسبة. لفت نظري كذلك الشبه القريب بين المواقع المثالية ـ التواضعية ـ الأداتية التي ينطلق منها كل من لوكاش وآلتوسير في هجومهما على عصر التنوير ومادية القرن الثامن عشر وواقعية نظرية المعرفة العلمية السائدة وقتها. في الواقع يهاجم آلتوسير التقليد الفلسفي الممتد من ديكارت إلى كنط في القسم الأول من «قراءة رأس المال» بطريقة لا تذكِّر بهجوم لوكاش عليه فحسب، بل تعمل أيضاً على تطوير ذلك الهجوم ودفعه قدماً على الرغم من الاختلاف بينهما في بعض المصطلحات والتفاصيل. احتج لوكاش على كنط لأنه أقر بواقع موضوعي ما موجود بصورة مستقلة عن الفكر والعقل وبراكسيس الذات المنتجة للمعرفة (الشيء كما هو في ذاته) وعدّ ذلك كله تتويجاً للتشييئية المتأصلة في الفلسفة البورجوازية الحديثة. أي أنه هاجم الفلسفة من ديكارت إلى كنط بسبب نزعتها الواقعية ـ المادية القوية وصبَّ لومه على كنط لأنه أبقى أثراً طفيفاً من هذه الواقعية في فلسفته النقدية. أما آلتوسير فإنه يأخذ على التقليد

الفلسفي ذاته نزعته «التمثيلية». والمقصود «بالتمثيلية» هنا اعتبار المعرفة العلمية معرفة تمثل أو تعكس أو تصوّر بطريقة ما وعلى صعيد الفكر والعقل واقعاً موضوعياً قائماً بصورة مستقلة عن تلك المعرفة نفسها. الآن ما رأيك بماركسية ماركسي تنتقد كنط ليس بسبب من جموحه المثالي، مثلاً، بل بسبب من تلك البقية الباقية من شبح الواقعية ـ المادية في فلسفته وفي نظرية المعرفة والعلم عنده؟! في «قراءة رأس المال» لا يكتفي **آلتوسير** بالسير على خطى **لوكاش** في إلغاء الأثر الباقي من الواقعية ـ المادية في فلسفة **كنط** بل يتعداه إلى محاولة هدم الذات الكنطية العارفة بكامل قواها. هذه هي دعوى موت الذات والإنسان الخ في البنيوية بعد دعوى موت الموضوع الخارجي المستقل عند **هوسرل** **ولوكاش** **وهايدجر**. الآن ماذا يترتب على استراتيجية آلتوسيرية بنيوية كهذه؟ **أولاً**، إلغاء إمكانية قيام أي علم مادي وأية فلسفة مادية مبنية عليه، تماماً كما عند **لوكاش** الشاب. **ثانياً**، إلغاء إمكانية قيام فلسفة مثالية موضوعية على طريقة **هيجل**، مثلاً، وأي علم مثالي موضوعي مبني عليها. **ثالثاً**، تمهيد الطريق أمام بروز فلسفة ثالثية بنيوية هذه المرة ـ لا هي واقعية أو مادية أو ذاتية أو موضوعية ـ تقول بأولوية «الممارسة» وتُقدِّم «نظرية الممارسة النظرية» على كل ما عداها. من هنا هجوم آلتوسير الشديد على **هيجل** وإصراره المتزمّت والمتعنّت على القطيعة الكاملة بينه وبين ماركس في مرحلة نضج الأخير. استخدم **لوكاش** الشاب هيجل لإنجاز تأويل يطهّر الماركسية من المادية وبخاصة المادية العلمية. استخدم آلتوسير الهجوم على **هيجل** لإنجاز قراءة للماركسية تحقق الهدف ذاته مستعيناً بالجوانب الأكثر تصوّرية في فلسفة سبينوزا والجوانب الأكثر

شكلانية في البنيوية اللغوية والجوانب الأكثر مثالية في التأويل التواضعي - الصوري المعاصر لطبيعة العلم والمعرفة العلمية.

في مؤلفاته كلها، حين يهاجم آلتوسير الماركسية الهيجلية وينتقدها فإنه لا يؤكد أبداً مادية الماركسية في مواجهتها، بل يؤكد دوماً «علميتها» فقط بعد أن يكون قد فسّر ضمناً معنى «العلمية» تفسيراً شكلانياً مثالياً معادياً للمادية. إن الهدف الحقيقي من هجوم آلتوسير المستمر والمتكرر على مثالية هيجل الموضوعية هو النيل من مادية ماركس الموضوعية لأن الهدم المباشر للأخيرة صعب دون الظهور بمظهر الخارج كلياً عن إطار الماركسية عموماً والمادية التاريخية تحديداً. لهذا يركز آلتوسير نقده الهدام على: (أ) الإرث الذي تركته المثالية الموضوعية للماركسية (ب) استعارة ماركس الشهيرة والقائلة بأنه وجد مثالية هيجل الموضوعية واقفة على رأسها فأوقفها على قدميها (جـ) دعوى ماركس بأنه استخلص من القشرة الصوفية للمثالية الهيجلية قلبها الديالكتيكي. لهذا السبب نجده يشترك مع لوكاش في الهجوم على انجلز باتهامه بالتجريبية المبتذلة، والتهمة هنا ليست إلّا صدى لتهمة لوكاش الأولى لـ أنجلز بالمادية المبتذلة. طبعاً، إن كل ما في الأمر هو تأكيد انجلز المعروف أهمية المادية العلمية عموماً ومادية الماركسية على وجه التحديد. كذلك الأمر بالنسبة لهجوم آلتوسير على مثالية هيجل التاريخية وعلى عملية إيقافها على قدميها. هنا أيضاً نجد أنفسنا أمام هجوم غير مباشر على مادية المادية التاريخية تحت شعار رفض التجريبية والوضعية والاقتصادوية والمادية المبتذلة إلى آخره مما يؤدي إلى طرح للمادية التاريخية شبيه جداً بالطرح اللوكاشي الأول حيث لا «مادة» أو «تاريخ» في المادية

التاريخية. الطريف في الموضوع هنا هو أن كبار نقاد المادية المبتذلة، مثل **لوكاش** الشاب و**جرامشي** و**آلتوسير**، لا ينتهون دوماً إلى رفض المادية جملة وتفصيلاً فحسب، بل إلى الوقوع في أحضان مثالية ـ روحية صريحة أو ضمنية لا تقلّ ابتذالاً عن المادية الأولى التي عملوا على نقدها ورفضها. على سبيل المثال يقترب **آلتوسير** في بعض نصوصه اقتراباً كبيراً جداً من أطروحة **لوكاش** في «التاريخ والوعي الطبقي» القائلة بأن «الطبيعة مقولة اجتماعية». يتجه **آلتوسير** نحو هذا الموقف المثالي الخالص عبر تبنّيه بعض طروحات **جرامشي** وإظهار تعاطفه معها. معروف أن **جرامشي** كان قد فسّر الاعتقاد المادي بالوجود الموضوعي للطبيعة بصورة مستقلة عن معرفة الإنسان بها وعن البراكسيس البشري الفاعل فيها بإرجاعه إلى التأثير المستمر للأيديولوجيات الدينية القديمة القائلة بخلق العالم المادي قبل الإنسان وبصورة مستقلة عنه وعن فاعليته ونشاطه. في كتابات **آلتوسير** أكثر من إشارة إلى تعاطفه مع هذا التفسير وتبنّيه له وبخاصة في مطلع القسم الأول من «قراءة رأس المال» حيث يشبّه ما يسمّيه «بالأسطورة التجريبية» التي يدرج تحتها كل أنواع الواقعية العلمية عموماً والواقعية المادية تحديداً، بالأسطورة الدينية على النحو الذي أشار إليه **جرامشي**. وفي موضع آخر من الكتاب ذاته يشبّه كل بحث عن أصول المعرفة العلمية وأسسها في الواقع المادي الموضوعي والمستقل بعقيدة الخطيئة الأصلية في المسيحية كما يشبه البحث عن الأصول التاريخية لأية ظاهرة بأوهام «سفر التكوين». أما **باليبار**، شريك **آلتوسير** في تأليف «قراءة رأس المال»، فإنه يؤكد بوضوح تام غياب الطبيعة بمعناها المادي المستقل عن الماركسية ويعلن، على

طريقة **لوكاش**، أنها ليست أكثر من «عنصر اجتماعي» (على حدّ تعبيره الحرفي). عند باليبار لا تظهر الطبيعة في المادية التاريخية بصفتها القاعدة المادية الضرورية والشرط المسبق لقيام أية بنيات اجتماعية ممكنة بل تظهر فقط بصفتها عنصراً معيّناً داخل التعريف النظري الذي تقدّمه المادية التاريخية لنمط معيّن من الانتاج وللبنية الاجتماعية العامة الملحقة به. أي أن الطبيعة في المادية التاريخية ليست سوى مقولة نظرية «غير تجريبية» مطلوبة في عملية إنتاج المعرفة العلمية بالتشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية لا أكثر. بعد اقتناع **آلتوسير** و**باليبار** وصحبهم بموت الموضوع والذات معاً لا بدّ من إحلال براكسيس معيّن اسمه «الممارسة» و«الممارسة النظرية» محلهما لإعادة بناء الماركسية من جديد، أي من أجل بناء ماركسية بنيوية فينومينولوجية «علمية» بلا ذوات فاعلة وعارفة أو موضوعات مادية خارجية مستقلة، أي انطلاقاً من ممارسات لا يمارسها أحد من جهة وممارسات لا موضوع لها تمارس فعلها فيه وعليه من جهة ثانية.

قيصر: لنرجع قليلاً إلى علاقة ماركس بـ **هيجل** لأن دعاوى **آلتوسير** حوّلتها إلى مسألة خلافية وسجالية كبيرة وبخاصة بين الماركسيين المعاصرين أنفسهم. ما رأيك بأطروحة القطيعة الابستمولوجية الكاملة بين ماركس الماركسي والهيجلية؟ هل صحيح أن ماركس قطع، عند نقطة معيّنة، قطعاً نهائياً مع «البروليماتيك» أو الإشكال النظري الهيجيلي لصالح الإشكال الماركسي العلمي؟ طبعاً، وجود مثل هذه القطيعة أو عدمه مسألة حاسمة بالنسبة لمصداقية هجوم آلتوسير الواسع على

الماركسيات التاريخانية والتجريبية والإنسانوية ودقة نقده الهدّام لها.

عظم: القطيعة الابستمولوجية تصوّر تجريدي مفيد حين يُستخدم للإشارة المختصرة إلى الخصائص الرئيسية التي تتصف بها التحولات النوعية في تطور العلوم، مثلاً. لكن كما أنه لا توجد نقطة هندسية مادية حقيقية لا أبعاد لها كذلك لا توجد قطيعة ابستمولوجية حقيقية ونموذجية على صعيد تاريخ التطور الفعلي لأي علم من العلوم. لا شك بوجود قطيعة ابستمولوجية، بمعنى معيّن، بين فيزياء جاليليو - نيوتن، مثلاً، وفيزياء أرسطو - ابن رشد، بين علوم القرن العشرين ولاهوت العصور الوسطى، لكن هذا ليس المعنى الذي يريده آلتوسير حين يؤكد تحقق قطيعة ابستمولوجية ناجزة بين ماركس وهيجل. قطيعة آلتوسير تأخذ شكل الانتقال النوعي الفجائي من منظومة تصوّرات معيّنة حول العالم إلى منظومة أخرى قد تكون مغايرة تماماً للأولى أو معاكسة لها كلياً. وفقاً لـ آلتوسير قطع ماركس، عند نقطة معينة، قطعاً حاداً مع «البروليماتيك» أو الإشكال المعرفي الهيجلي - الأيديولوجي ليشرع في تأسيس وبناء الإشكال المعرفي العلمي الماركسي: أي المادية التاريخية. انه نوع من الفاصل الفراغي الذي يحدد، عند طرفه الأول، نهاية حقيقية لكل ما جاء قبله ويحدد، عند طرفه الثاني، بداية مطلقة لكل ما سوف يأتي بعده. أي تشبه هذه القطيعة الباشلارية - الآلتوسيرية، على ما يبدو لي، انبثاق لحظة الرؤية عند هايدجر. بالمقابل، لا يعبّر كلامنا عن القطيعة الابستمولوجية بين العلوم الحديثة، مثلاً، ولاهوت العصور الوسطى (ملك العلوم يومها)

عن أية بدايات مطلقة أو نهايات قاطعة بقدر ما يعبّر عن حصيلة عظمى معيّنة لسلسلة من التطورات التقنية والفكرية التي فرضت نفسها أو عن الخصائص الكبرى المميزة لتحوّل نوعي ما ظهر في العلوم تتويجاً لسلسلة تراكمية من البحوث والمعارف المكتسبة والدراسات الخ. أضف إلى ذلك، أولاً، أن القطيعة بهذا المعنى ليست، في الواقع، محض قطيعة على صعيد الأبستمولوجيا الخالصة ومنظومات الأفكار النقية، كما يحب أن يصورها آلتوسير، بل هي أكثر من ذلك بكثير. إنها أيضاً وبالأساس تعبير على المستوى المعرفي والعقلي والأيديولوجي عن صيرورة القطع التاريخي الفعلي بين نمط الانتاج الاقطاعي القروسطي ونمط الانتاج الرأسمالي الحديث، وحري بفيلسوف ماركسي أن يقرّ بهذه الحقيقة البسيطة ويعرفها. ثانياً، نحن نعرف من تاريخ العلوم الحديثة أن المعرفة اللاحقة على القطيعة إيّاها استوعبت تدريجياً الإسهامات المعرفية والاكتشافات العلمية والتقنية الحقيقية لأنظمة المعرفة السابقة عليها (استيعاب علم الفلك الحديث للفلك القديم) كما أسقطت من حسابها تدريجياً أوهام تلك الأنظمة وأخطاءها وأساطيرها وروحانياتها وأسرارها.

استناداً إلى هذه الاعتبارات أعتقد أن مزاعم آلتوسير حول القطيعة الأبستمولوجية بين ماركس وهيجل أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع. الشيء ذاته ينطبق على تقسيمه أعمال ماركس إلى أربع مراحل واضحة المعالم تماماً هي: مرحلة الأعمال الأولى، مرحلة أعمال القطيعة، مرحلة الأعمال الانتقالية، مرحلة أعمال النضج الماركسي العلمي. تقسيم آلتوسير قائم على الانتقاء التعسفي والتقطيع الكيفي لا أكثر. في الواقع، بَيَّنَ نقاده دون صعوبات كبيرة فساد هذا التصنيف واعتباطيته استناداً

إلى دراسات دقيقة للعلاقات العضوية والداخلية التي تربط أعمال ماركس بعضها بالبعض الآخر على امتداد سنوات انتاجه وتطوره الفكري والعلمي والسياسي. إن أبرز شاهد نصوصي على ذلك إهمال آلتوسير شبه الكامل لعمل ماركس الضخم المعروف بـ «الجروندريسة» (مسودات «رأس المال») لأنها تنسف ببساطة تصنيفه وتقضي نهائياً على أسطورة القطيعة الأبستمولوجية مع هيجل. لا يكابر آلتوسير في انتماء «الجروندريسة» إلى مرحلة النضج عند ماركس ولكنه لا يقيم لها أي وزن على الإطلاق في تقسيماته، بل نجده لا يأتي على ذكرها في كتاباته إلّا نادراً وحين يذكرها يصرفها بسرعة على اعتبار أن صاحبها لم ينشرها بنفسه متناسياً أن الأكثرية الساحقة من أعمال ماركس ومخطوطاته لم تُنشر إلّا بعد وفاته (وعملية النشر ما زالت مستمرة). على الرغم من أن «الجروندريسة» تنتمي بلا جدال إلى المرحلة التي يقول آلتوسير أن ماركس قطع فيها نهائياً مع هيجل نجد تحليلاتها مشبعة بالهيجلية روحاً ونصاً ومصطلحاً وجدلية. في الواقع إنها من أكثر أعمال ماركس هيجيلية وترتبط بخط فكري ـ فلسفي ـ اقتصادي واحد ومباشر بمخطوطات ١٨٤٤ التي يعدّها آلتوسير أعلى مراحل فكر ماركس الهيجيلي ـ الأيديولوجي السابق على القطيعة المزعومة.

قيصر: تدليلاً على وجود القطيعة يذكر آلتوسير أن مصطلحات ومقولات مثل الذات والموضوع والاغتراب والنفي والإنسان والبراكسيس والكل هي الطاغية في إنتاج مرحلة ماركس الهيجلية (مخطوطات ١٨٤٤ مثلاً) في حين نجد أن مصطلحات ومقولات من نوع آخر تماماً، مثل نمط الانتاج، قوى الانتاج،

علاقات الانتاج، قوانين الحركة، البنية الفوقية، البنية التحتية، الخ، تصبح هي المسيطرة في مرحلة ما بعد القطيعة، أي في طوره الماركسي العلمي.

عظم: فليكن. ان أحداً لا يدّعي أن فكر ماركس لم يتطور ويتغير وينْمُ الخ. المسألة هي ما إذا كان مفهوم آلتوسير المحدد للقطيعة الابستمولوجية ينطبق على ماركس أصلاً؟ نحن نعرف أن لوكاش تمكّن من استعادة طروحات مخطوطات ١٨٤٤ ومعانيها وموضوعاتها قبل اكتشافها بسنوات كثيرة وقبل أن يعلم أحد بوجود «الجروندريسة» نفسها. توصل لوكاش إلى إنجازه هذا استناداً إلى قراءته الهيجلية الأصولية لـ هيجل نفسه، ولـ «رأس المال» وبخاصة الفصل الأول منه حيث يعرض ماركس نظريته النقدية في وثنية السلعة. الآن، على افتراض وجود قطيعة ابستمولوجية كاملة بين ماركس «رأس المال» وماركس «المخطوطات» على الطريقة الآلتوسيرية يتوجب علينا إدراج إنجاز لوكاش في عداد الأعمال الإعجازية أو النبوية عوضاً عن إدراجه في عداد أعمال التفكير العلمي الجاد بالنصوص والاستنتاج الفلسفي الدقيق للمعاني والحدس التاريخي الألمعي للاستمرارية في أعمال ماركس. فرضية القطيعة الأبستمولوجية تجعل إنجاز لوكاش مستحيلاً وهذه مسألة لا يثيرها آلتوسير أبداً أو يناقشها أو يردّ عليها على الرغم من محاولته الظهور فلسفياً وماركسياً بمظهر «الأنتي» ـ لوكاش. أضف إلى ذلك أن فرضية القطيعة تطلب إلينا التسليم مع آلتوسير بأن المرحلة الهيجلية المبكرة في حياة ماركس لم تقدم أي شيء ذا أهمية أو شأن إلى صناعة ماركسيته العلمية الناضجة وتكوينها! وحده التعسّف في

تقطيع الوحدة العضوية المتطورة لفكر ماركس (أو أي عالم أو فيلسوف كبير آخر غيره) يمكن أن يفضي بنا إلى مثل هذا الاستنتاج الفج حقاً. بالنسبة لي شخصياً لا أعتقد أن ماركس كان سينجح في تجاوز المادية الميكانيكية السائدة علوم عصره، وبنجاعة تعليلية منقطعة النظير، دون المرور بـ هيجل والهيجلية وتأثيرهما العميق والدائم. من ناحية أخرى، دعوى آلتوسير القائلة بأن هيمنة الاهتمامات السوسيولوجية والاقتصادية على «رأس المال» وسيطرة المقولات العلمية الجديدة على تحليلاته تعني أن ماركس قطع نهائياً مع مقولات الاغتراب والبراكسيس والإنسان. . . لصالح مقولات نمط الانتاج وقوى الانتاج وعلاقات الانتاج وقوانين الحركة وما إليه غير دقيقة وغير صحيحة على الإطلاق. غياب عبارة «الاغتراب» في «رأس المال»، إلاّ فيما ندر، لا يعني أبداً غياب تجربة الاغتراب فيه، وإلاّ كان ماركس قد اكتفى بوصف الرأسمالية وتفسير نشوئها وتحديد قوانين حركتها دون نقدها جذرياً وإدانتها تاريخياً وإنسانياً. ولا نحتاج إلى كبير تدقيق لنتبيّن أن المعايير التي استند إليها «رأس المال» في نقد الرأسمالية والمقاييس التي افترضها في إدانة ممارساتها مستوردة كلها من مراحل تطور ماركس الفكري والسياسي السابقة على مرحلة النضج، أي على مرحلة تأليف «رأس المال» عند آلتوسير. أضف إلى ذلك أن مناقشات ماركس الشهيرة في «رأس المال» لظواهر مثل الاستغلال واستلاب إنسانية الإنسان ووثنيّة السلعة والصراع الطبقي ذاته لا تفترض تجربة الاغتراب كلها فحسب، بل تشكل أيضاً امتداداً محسوساً لما هو موجود، بصورة أولية وبخطوطه العريضة، في «مخطوطات ١٨٤٤». الجديد في مناقشات «رأس المال» هو

التعميق والتوسيع وحشد البيانات والإثباتات والشواهد والحجج بعد إحلال الجذر الاقتصادي ـ الانتاجي لتلك الظواهر محل جذرها الإنسانوي ـ الأخلاقوي الأول. هنا أعتقد أن مناقشات «الجروندريسة» حاسمة بالنسبة لهذه المسألة لأنها تشكل نوعاً من الحدّ الأوسط بين «المخطوطات» و«رأس المال». تشكل «الجروندريسة» في وقت واحد مسودات «رأس المال» ونصّاً مشبعاً بمقولات الاغتراب والنفي والإنسان والذات والموضوع والوثنية والتشييء أي بجهاز التصورات الهيجلية الكامل الذي يقول لنا آلتوسير أن ماركس قطع معه نهائياً وتركه وراءه كلياً في مرحلة نضجه العلمي الحالية! إن وجود هيجل قوي ومحسوس في «المسودات» إلى حدّ قيام ماركسٍ باشتقاق بعض أهمّ مقولاته الاقتصادية العلمية الجديدة ـ مثلاً، القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية ـ من تجربة الاغتراب ونظريتها. على ضوء هذه الاعتبارات أجد أنه لا بدّ من رفض الصورة الكاريكاتورية التي قدّمها آلتوسير في كتابه «من أجل ماركس» عن نوع التأثير الذي مارسه هيجل على ماركس وطبيعة العلاقة بينهما. أقصد تصوير آلتوسير لتأثير هيجل على أنه لا أكثر من كابوس أيديولوجي مزعج خضع له ماركس لمدّة معيّنة وبحكم ظروف نشأته وتربيته ودراسته إلى أن تمكن من التحرر منه والقطع معه بعد كفاح مرير!

قيصر: ألا تعتقد أن آلتوسير كان عارفاً ببعض هذه الاعتبارات والحجج، على أقل تعديل؟

عظم: طبعاً، ممّا يثير علامة سؤال كبيرة جداً حول إهماله المتعمّد

لعمل أساسي مثل مسودات «رأس المال». ربما لهذا الإهمال علاقة بنظرية آلتوسير البنيوية حول «القراءة التشخيصية» للنصوص والتي تَبَيَّنَ لي أنها لا تعني أكثر من قراءة أي شيء نريد قراءته في النصوص بدلاً من قراءة النصوص نفسها. يبدو لي أن آلتوسير قرأ في كثير من الأحيان ما يريده هو في أعمال ماركس بدلاً من قراءة ما كتبه ماركس. على كل حال عدّل آلتوسير تدريجياً موقفه الأول ولكن بطريقة أوصلته إلى نتيجة من شأنها أن تنسف أطروحاته كلها إن حملناها على محمل الجد بدلاً من محمل المزاح البريء. عند نقطة معيّنة اعترف آلتوسير بوجود «غزل» ماركسي (على حدّ تعبيره الحرفي) مع هيجل ومع المصطلحات الهيجلية حتى في أعمال مرحلة النضج. ثم اضطر، تحت ضغط نقاده، على ما يبدو، إلى تقليص أعمال مرحلة النضج تدريجياً إلى أن أعلن في كتابه المتأخر «لينين والفلسفة» أن أعمال ماركس الوحيدة الخالية كلياً وتماماً من آثار هيجل والهيجلية هي: «نقد برنامج جوتا» و«ملاحظات هامشية حول واجنر»! عندي نقطة هامة أخرى بهذا الصدد: على الرغم من تركيز كتابات آلتوسير على قفزة ماركس الكبرى من الإشكال الهيجلي ـ الأيديولوجي إلى الإشكال العلمي الماركسي فإن التدقيق في عرضه يبيّن أن ماركس أنجز ما لا يقلّ عن أربع قطيعات ابستمولوجية في حياته الفكرية وفقاً لـ آلتوسير. بدأ ماركس نشاطه الفكري داخل الإشكال الكنطي ـ الفختوي، ولكن ما لبث أن هجره إلى الإشكال الإنسانوي ـ الفويورباخي الذي تركه بدوره لصالح الإشكال الأيديولوجي ـ الفلسفي الهيجلي الذي قطع معه مجدَّداً لصالح الشروع في إنشاء الإشكال العلمي ـ الماركسي بالمعنى الدقيق. وبما أن

الخطوات الانتقالية بين الإشكال والإشكال ممنوعة ومحرمة وفقاً لهذا التصوّر لا بدّ لما يسمّيه آلتوسير «بأعمال المرحلة الانتقالية» من التحول إلى إشكال إضافي قائم بذاته لأنه لا يمكن أن يكون بين الإشكال والإشكال إلّا الفراغ أو إشكال جديد آخر! كما ينطوي الإشكال الفختوي ـ الكنطي الأول، وفقاً لـ آلتوسير، على اشكالين فرعيين هما: الإشكال الفرعي الليبرالي ـ العقلاني الذي تجلّى في كتابات ماركس في «الجريدة الراينية» والإشكال الفرعي المشاعي ـ العقلاني العائد إلى الأعوام ١٨٤٢ ـ ١٨٤٥، وهكذا دواليك بالنسبة لتكاثر الإشكالات. أي يستبدل عقل ماركس، بصورة شبه آلية وفجائية تماماً، منظومة من التصورات بمنظومة أخرى بدلاً من أن يستوعب الأولى ويتجاوزها نقدياً وجدلياً باتجاه الثانية.

قيصر: ربما كان تطرف آلتوسير في طرحه ناتج عن ردّ فعل على أنصار مدرسة ماركس الشاب الذين أنزلوا، كما تعرف، ماركس الفيلسوف الإنسانوي ـ الجذري ـ النقدي في «المخطوطات» في مجابهة حادة مع ماركس العالم الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ التقريري في «رأس المال».

عظم: صحيح. أنصار ماركس الشاب يشكلون نوعاً من الآلتوسيرية المعكوسة. تكمن أهمية مثل هذه الاتجاهات في أنها تدفع بفكرة معيّنة إلى أقصى نتائجها المنطقية وتطورها إلى مداها الأبعد فتظهر بذلك نقاط قوتها الكامنة ونقاط ضعفها المستترة وتتعرض للنقد والامتحان والتدقيق الخ، مما يسمح لاحقاً بتكوين صورة أكثر تكاملاً وواقعية وتوازناً عن الموضوع

المطروح. هنا اسمح لي أن ألخّص قناعاتي في النقاط التالية:
١): لا يمكن استيعاب أعمال ماركس (أو أي عالم أو فيلسوف كبير آخر) المبكرة تماماً وفهم تعاليمها فهماً متكاملاً إلّا على ضوء النتائج التي أفضت إليها، أي الأعمال المتأخرة. كما أن الاستيعاب الأفضل والفهم الأكثر دقة للأعمال المتأخرة يتطلب حكماً دراسة مقدماتها في الأعمال المبكرة. النتيجة هي التي تعطي معنى للمقدمات كما أن المقدمات هي التي تكشف طريق الوصول إلى النتيجة. شيء شبيه ينطبق على علاقة ماركس بـ هيجل بمعنى أن معرفتنا بـ ماركس أضحت ضرورية لفك رموز هيجل وتفسير الظاهرة الهيجلية عموماً في الوقت الذي يتعذّر فيه فهم الماركسية وإنجازها دون استيعاب هيجل. ولو سمحت لي باستخدام مصطلحات هيجل الخاصة هنا لقلت أن حقيقة هيجل موجودة، بمعنى معيّن، في ماركس، كما أن حقيقة ماركس موجودة، بمعنى معيّن آخر، عند هيجل. بالمقابل تطلب منا فرضية القطيعة الأبستمولوجية الألتوسيرية اللامعقول، أي أن نتعامل مع ماركس وكأن مرحلته الهيجلية ـ الأيديولوجية لم تسهم بشيء أو تترك أي أثر جدي في تكوين وصناعة مرحلة نضجه اللاحقة بعلمها وتعاليمها المميزة!
٢): تبلورت تعاليم ماركس الكبرى وأخذت شكلها المألوف واكتسبت معالمها الرئيسية المعروفة في الفترة الممتدة بين «المخطوطات» و«رأس المال» مروراً «بالجروندريسة»، أي أننا أمام جهد متصل ومستمر لدراسة واقع اجتماعي ـ تاريخي معيّن هو نمط الانتاج الرأسمالي بغرض الكشف عن خصائصه الحقيقية والتعرّف على بنياته الأساسية واستيعاب قوانين حركته الأولية وتحديد القوى القادرة على الإطاحة به من داخل

صيرورته. أعطانا هذا الجهد تعاليم ماركس المميّزة حول الاغتراب والبراكسيس المادي والأيديولوجيا والمُلكية الخاصة والبنية التحتية والبنية الفوقية وقوى الانتاج الاجتماعية وعلاقات الانتاج الاجتماعية والثورة البروليتارية والانتقال إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي الخ. في هذه المرحلة تبلورت أيضاً رؤياه العامة التي جمعت في وقت واحد بين ضرورة استيعاب قوى التقدم والتحرر البشري الكامنة في الرأسمالية الصناعية والفاعلة فيها من ناحية وبين النقد الجذري للاستلاب الحاصل لقوة العمل في العملية الانتاجية الصناعية ذاتها، من ناحية ثانية. يكمن هذا النقد، طبعاً، وراء دعوته البروليتاريا الصناعية المستلبة إلى تحرير نفسها بنفسها. بقيت هذه الرؤيا مع ماركس على طول الخط دون أن يعتورها أي تقطيع ابستمولوجي أو أيديولوجي أو هيجلي. ٣): يجب مقاومة النزعة التي تهمل أو تنفي وجود عناصر كبرى جامعة تسري في فكر ماركس منذ بداية نشاطه الفكري (رسالة الدكتوراه مثلاً) وحتى خاتمته. تشكل هذه العناصر قواسم مشتركة هامة بين المراحل الرئيسية التي مرّ عبرها تطوره الفكري والعملي والسياسي وبغض النظر عن أسلوبنا في تحديدها وتقسيمها. من أبرز هذه العناصر الجامعة، على ما يبدو لي، التالي:

(أ): النقد وأهمية ممارسته على الدوام وباستمرار.
(ب) ثبات إلحاده الفاعل وليس المنفعل فحسب.
(جـ) موقفه «البروميثيوسي ـ الفاوستي» العام من مسائل الحياة الكبرى كلها.
(د) تأكيده الدائم أهمية البراكسيس المادي التحويلي في

صناعة البشر والتاريخ.
(هـ) بحثه الدائم عن مصدر «الفكرة» في «الواقع» بدلاً من العكس.

أليس من الملفت جداً للنظر أن يرد تعبير «البحث عن الفكرة في الواقع ذاته» بدلاً من «البحث عن الواقع في الفكرة» في رسالة بعثها ماركس إلى والده حين كان طالباً في جامعة برلين وعمره لا يزيد عن تسعة عشر عاماً؟ تكمن أهمية الرسالة في انطوائها على وصف حي ودقيق لتطور ماركس الفكري والفلسفي حتى تاريخها وعلى مؤشرات ضمنية للاتجاه الذي سيميل إليه لاحقاً وعلى تحديد للعملية النقدية التي أدت به لتجاوز الأفكار الكنطية - الفختوية التي انطلق منها أولاً. يفتتح ماركس رسالته بالجملة «الماركسية» النموذجية التالية: «هناك لحظات في حياة أي واحد منا تمثّل حدّاً لمرحلة كما تشير بوضوح، في الوقت ذاته، إلى اتجاه جديد». تحضرني بالمناسبة نبوءة موسى هسس - عضو نادي الدكاترة الشهير والمتقدم على ماركس وقتها سناً وعلماً - بما معناه أن هذا الشاب الذي اسمه كارل ماركس هو الذي سيوجه الضربة القاضية إلى كل من الدين القروسطي والسياسة القروسطية. طبعاً نحن نعرف أن بحث ماركس عن «الفكرة في الواقع» وجّهه إلى الاهتمام المتصاعد بالواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والطبيعي الخ إلى أن نجح في صياغة ماديته التاريخية التي يؤرّخ انجلز لاكتشافها، بالمناسبة، بالرجوع إلى نقد ماركس الشهير لفلسفة الحق عند هيجل وإلى مقالاته في «الكتاب السنوي الألماني - الفرنسي». من ناحية، أخرى، ورد تعبير «البراكسيس» أول ما ورد عند

ماركس في رسالة الدكتوراه التي أعدها عن مادية أبيقور الذرية كما هو معروف. ويبدو أن العنصر الذي جذب ماركس إلى هذا الفيلسوف هو طغيان الاهتمامات الحياتية والعملية على فلسفته بدلاً من الاهتمامات التأمّلية الخالصة، أي ميل أبيقور إلى توجيه الفلسفة التأملية وتصوّراتها ومبادئها نحو خدمة أغراض الإنسان العملية، والحياتية المباشرة. يبدو أيضاً أن ماركس رأى وقتها في الآبيقورية فلسفة مادية ذرية أقل ميكانيكية وأكثر ديناميكية وأقرب إلى تجربة الحسي والمحسوس من الأصل الديمقريطسي.

قيصر: إلى جانب القطيعة الأبستمولوجية يتكرّر في مؤلفات آلتوسير ما يشبه اللازمة الخماسية. أعني تأكيد علمية الماركسية من ناحية وتأكيد عدائها الكامل للأيديولوجيات التاريخانية والإنسانوية والاقتصادوية والتجريبية من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك صدور إعلانات آلتوسيرية بنيوية ملتبسة تبشّرنا بموت الذات والإنسان وما شابه. ما رأيك؟

عظم: دعني أطرح استنتاجاتي النهائية حول دعاوى آلتوسير في هذا الميدان على شكل خمس أطروحات موجزة تتناول صرعى البنيوية عموماً والماركسية الآلتوسيرية تحديداً:

- تعني علمية الماركسية عند آلتوسير: موت مركزية الموضوع في المعرفة لصالح أولوية الجهاز المعرفي ذاته.
- تعني لا إنسانوية الماركسية عنده: موت مركزية الإنسان الفاعل الصانع لصالح أولوية البنيات المفعولة والمصنوعة.
- تعني لا تاريخانية الماركسية عنده: موت مركزية التعاقب

التطوّري لصالح أولوية التزامن الوظيفي.

- تعني لا تجريبية الماركسية عنده: موت مركزية الواقع المادي لصالح أولوية النموذج النظري.

- تعني لا اقتصادوية الماركسية عنده: موت مركزية القاعدة الاقتصادية لصالح أولوية الكل الاجتماعي.

الآن لنأخذ مسألة الإنسانوية على سبيل المثال. تقول الإنسانوية بوجود مجموعة من الخصائص الجوهرية المشتركة، المعطاة مسبقاً ودفعة واحدة، المميزة للإنسان مثل الوعي والفعل والحرية والاختيار والقصد والقيمة والمسؤولية إلخ والتي لا يمكن ولا يجوز محاولة تفسير تاريخ البشرية أو فهم حياتها المتميّزة إلا بواسطتها ومن خلالها. الواقعة التي يتهرّب منها آلتوسير هي أن المادية التاريخية ترفض بالفعل التصوّر الروحي - المثالي الطاغي على «إنسان» الإنسانوية وخصائصه - كما عند هيجل وديلتاي وبرجسون ولوكاش الشاب وسارتر - ولكنها لا ترفض الإنسان وخصائصه المميزة بالمطلق كما تزعم الآلتوسيرية. لهذا أحلّ ماركس في تفسيراته «البشر» أو «الناس» الواقعيين الحقيقيين المنتجين لشروط حياتهم والذين يكتسبون بلا جدال الوعي والقصد وحرية الاختيار والثقافة، محل «الإنسان» أو «الجوهر الإنساني» المعطى مسبقاً بتمامه وكماله المثالي المعهود. على الرغم من كل ما قاله آلتوسير في التشديد على العلم والعلمية وأهميتها لا نجد عنده أدنى إشارة أو ذكر «للإنسان» بمعنى ذلك الكائن الذي تُعلّمنا البيولوجيا التطورية (وعلوم كثيرة أخرى) أنه خرج عند مرحلة معيّنة من صيرورة تطور أشكال الحياة على سطح الكرة الأرضية وانتقل

تدريجياً من حال الجماعة شبه الحيوانية إلى حياة القطيع ومن ثم إلى حال الجماعة البشرية البدائية الخ. في تحليلات آلتوسير يتحدّد الخيار القاطع على النحو التالي: إما «الإنسان» بمعناه الجوهراني الروحي المثالي أو موت الإنسان بالمطلق، علماً بأنه خيار جدير بفيلسوف وجودي ـ سكوني مثل كيركيجورد وليس بفيلسوف ماركسي جدلي من عيار آلتوسير. بعبارة أخرى تؤدي لا إنسانوية آلتوسير إلى مثالية «عدمية الإنسان» بدلاً من إيضاح التصوّر الماركسي العلمي أو المادي التاريخي للحقيقة الإنسانية. أي بدلاً من أن ترد الآلتوسيرية بالعلم على الأشكال الأيديولوجية ـ المثالية للإنسانوية نجدها تكتفي بطرح أيديولوجيا مضادة هي أيديولوجيا موت الإنسان بالمطلق التي لا تقلّ مثالية عن الإنسانوية الأولى. إن اعتبارات مشابهة تنطبق على دعاوى موت الذات ونهاية التاريخ والتاريخانية معه. المقصود بـ «الذات» هنا هو مرة ثانية «الإنسان» بصفته طاقة محرِّكة أولى في صنع التاريخ وقوة منشئة أصيلة لبنى الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية الخ. في مواجهة أيديولوجيا أولوية الذات الهايدجرية والسارترية التي لا بنية لها على الإطلاق (لأنها لا شيء أصلاً) تطرح الآلتوسيرية أيديولوجياً أولوية البنية الاجتماعية بلا ذوات أي بلا بشر فاعلين وصانعين ومحرّكين. من هنا محاولة آلتوسير الفاشلة الكلام في مؤلفاته، قدر الإمكان، عن الممارسة بلا ذكر للممارسين وعن الانتاج بلا إشارة إلى المنتجين وعن علاقات الانتاج بلا أطراف تقوم بينها العلاقات الخ. ومن هنا محاولة باليبار ـ شريكه في تأليف «قراءة رأس المال» ـ إعادة تأويل عبارة ماركس الشهيرة القائلة بأن البشر يصنعون تاريخهم على أساس شروط معطاة مسبقاً وليس على

هواهم بحيث يطرح منها «البشر» ليعيد صياغتها بنيوياً بعبارات تستغني عن البشر ودورهم الفاعل. هنا يطرح باليبار السؤال الخطابي التعجيزي التالي: «ومن هم هؤلاء البشر؟». وبسبب من مثاليته المضادة لا تخطر في باله اطلاقاً محاولة تقديم إجابة علمية ـ مادية ـ تاريخية دقيقة من النوع التالي: انهم، أولاً، بدايات البشر الذين مشوا على اليابسة، عند مرحلة معيّنة من تطور الحياة على سطح الأرض، منتصبي القامة، إنهم البشر الذين يُطلق عليهم العلم اسم «هومو هابيليس» (Homo Habilis) والإنسان النياندرتالي وإنسان جاوه وإنسان بيكين، انهم البشر الذين تركوا وراءهم الرسوم الشهيرة على جدران كهوف فلسطين وأوروبا، انهم نحن أيضاً. في ظل هذا الإهمال الفاضح للعلم ومعارفنا العلمية لا غرابة في أن يستنتج باليبار في «قراءة رأس المال» أن «البشر» الذين قصدهم ماركس في عبارته الشهيرة ليسوا إلا بناءً تجريدياً نظرياً لا يدلّ على أي كائن واقعي أو حقيقي أنشأه ماركس ليستكمل به «بروبليماتيك» أو إشكال ماديته التاريخية لا أكثر. في مقالة تحمل عنوان «الرد على جون لويس» نسج آلتوسير على المنوال ذاته حين طرح هو الآخر السؤال الخطابي التعجيزي التالي: «ما هو هذا الإنسان الذي يصنع التاريخ؟ هل هو سرّ غامض؟» يقول آلتوسير في جوابه على السؤال وعلى جون لويس: «الجماهير تصنع التاريخ في المجتمعات الطبقية وليس الإنسان». مرة ثانية لا غرابة في ألّا يخطر في باله للحظة واحدة وجود سؤال بسيط آخر يحتاج إلى جواب أيضاً: ومن صنع التاريخ قبل أن توجد المجتمعات الطبقية وجماهيرها؟ في قراءة آلتوسير «لرأس المال» لا يرى الجماهير عند ماركس بشراً وناساً وذوات فاعلة إنما مجرّد

«حوامل» نظرية لمفهوم علاقات الإنتاج في منظومة التصورات التي تشكل بارادايم أو إشكال المادية التاريخية، تماماً كما عند باليبار. في العمق يؤدي جواب آلتوسير إلى المفارقة ذاتها التي واجهها لوكاش حين أكد في «التاريخ والوعي الطبقي» أن البروليتاريا وحدها ـ كطبقة لذاتها ـ هي الصانعة الحقيقية للتاريخ. نتيجة هذا التأكيد وجد لوكاش نفسه أمام الإحراج التالي: إما أن ينفي وجود التاريخ قبل نشوء البروليتاريا الحديثة أو أن يزعم أن البروليتاريا كانت موجودة، بصورة من الصور، منذ فجر التاريخ وبدايته. الإحراج نفسه ينطبق حرفياً على مفهوم آلتوسير للجماهير ودورها في صنع التاريخ. أعتقد أن موقف آلتوسير يخلط ببساطة بين الأيديولوجيات التاريخانية ـ المثالية (الذات المطلقة عند هيجل، مشاريع الوجود لذاته عند سارتر، مفهوم كارل پوبر للتاريخانية) وبين تاريخانية ماركس المادية والجدلية العاملة على تجاوز سكونية العلوم الاجتماعية والإنسانية نقدياً بدمجها في التاريخ وصيرورته وتحولاته. لهذا أقول إن ماركس لم يقطع أبداً مع الاقتصاد السياسي البورجوازي.الكلاسيكي بالمعنى الباشلاري ـ الآلتوسيري للقطيعة الأبستمولوجية أي بمعنى التخلّي الكلي والكامل عن بارادايم أو إشكال آدم سميث ـ ريكاردو مثلاً لصالح إنشاء بارادايم علمي ماركسي اقتصادي ثوري جديد بالمطلق. معروف أن بارادايم سميث ـ ريكاردو، مثلاً، فسّرت الاقتصاد وحركته استناداً إلى التفاعلْ الميكانيكي اللاتاريخي بين مجموعة من العناصر الأولية الثابتة والدائمة مثل: الزراعة، الصناعة، الانتاج، التبادل، الأجور، الريع العقاري، الملكية وما إليه. الآن، يكمن إنجاز تاريخانية ماركس في جعل هذا البارادايم تاريخياً باستيعابه نقدياً وتجاوزه واقعياً وإعادة صياغته علمياً بما

يبيّن، مثلاً، أن العناصر الأولى ليست أولى بالضرورة في كل مجتمع وأنها ليست ثابتة وباقية على حالها في كل مرحلة من مراحل تطورها التاريخي وأن نِسَب امتزاجها وديناميكا تفاعلها تختلف اختلافاً كبيراً من نمط انتاجي إلى آخر. لا تقتصر المسألة على الجانب المعرفي وحده طبعاً، إذ بالإضافة إلى مهمة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في التنظير العالي للنظام الاقتصادي الجديد وإضاءة آليات عمله وحركته انطوى أيضاً على شحنة «أيديولوجية» ثورية مضادة لعلاقات الانتاج الاجتماعية الاقطاعية ومعادية لها وهذا جانب لم تقطع معه تاريخانية ماركس بالتأكيد، بل قامت باستيعابه وتطويره والدفع به قُدماً. ملاحظة أخيرة حول القطيعة الأبستمولوجية: سوّغ آلتوسّير إصراره على أطروحة القطيعة الأبستمولوجية الباشلارية في كتاب متأخر له يحمل عنوان «عناصر لنقد ذاتي» برغبته في البرهنة على وجود عداء تام بين الماركسية والحركة العمالية من ناحية وبين الأيديولوجيا البورجوازية من ناحية ثانية مما يؤكد عنده انه ما كان بإمكان الماركسية أن تنشأ وتتطور إلّا عبر القطيعة الكاملة مع تلك الأيديولوجيا. والطريف في الموضوع هو أن أطروحة القطيعة الأبستمولوجية (ومعها فكرة البروليماتيك أو الإشكال أو البارادايم على طريقة توماس كوهن) مستعارة كلها من أكثر أطوار الأيديولوجيا البورجوازية المعاصرة سوريالية وتعمية وعدمية. أي أنها مستوردة إلى الماركسية من الطبعة الجديدة والمنقحة عن أيديولوجيا العلم التي حاربها لينين في «المادية والنقد التجريبي». أما بالنسبة لهجوم آلتوسير على التجريبية...

قيصر: عفواً، ألا تعتقد أن رفضه للتجريبية هو جزء من تصوّره

العام لطبيعة المعرفة العلمية عموماً ولعلمية الماركسية تحديداً على اعتبار أن المعرفة الحقيقية عنده تُنْتَج إنتاجاً ولا تُلتقط التقاطاً؟

عظم: بلى، مع ذلك يبقى تناول مفهومه للتجريبيّة مدخلاً جيداً لمناقشة تصوره العام لطبيعة المعرفة العلمية ونقده. مع أن **آلتوسير** لا يقدّم أي تعريف أو شرح لما يعنيه تحديداً «بالتجريبية» ويمعن في استخدام العبارة كأداة هجومية اتهامية وسجالية ضد خصومه بإمكاننا استخلاص معناها من ثنايا نصوصه نفسها. فإن أول ما يلفت النظر هنا هو: توسيعه لمعنى التجريبيّة بحيث تشمل كل شكل من أشكال الواقعية عموماً والواقعية المادية تحديداً. بهذا المعنى تشكل الواقعية الأفلاطونية نوعاً من أنواع التجريبيّة لأن موضوع المعرفة الحقيقية هو واقع قائم (عالم المُثل الأفلاطونية) بصورة مستقلة عن الفكر العارف. بهذا المعنى **هيجل** تجريبي أيضاً وكذلك **ديكارت** لأن الأخير يؤكد وجود واقعة أولى مستقلة تنطلق منها المعرفة العلمية ـ الفلسفية الحقيقية وتعود إليها. ثانياً، إدراج **آلتوسير** تحت اسم التجريبيّة المدارس الفلسفية المعروفة بهذا الإسم تقليدياً، بخاصة في تواريخ الفلسفة، مثل تجريبية **جون لوك** **وباركلي** **وديفيد هيوم** وتجريباوية **جون ديوي** بالإضافة إلى الظاهراتية بأشكالها جميعاً ونظريات المعرفة القائمة على فكرة المعطيات الحسية كوقائع أولى لا بدّ أن تنطلق منها المعرفة وترجع إليها. الطريف في الموضوع هو اشتمال التجريبية، وفقاً لعرضه، على نظرية التجريد الأرسطية ـ الرشدية ـ التومائية الكلاسيكية (انتزاع النفس لصور الأشياء من مادتها واعراضها الخ) علماً بأن التجريبية الحديثة بمعناها الدقيق (**فرانسيس بيكون**، **جون**

لـوك) رفضت تلك النظريـة جملة وتفصيلاً لتُحِلَّ محلها مفهـومهـا للتجربة والتجريد وهو مفهوم تعود أصوله إلى المدارس الإسميـة الناقدة للنظرية الكلاسيكية في التجـريد منـذ القرن الـرابع عشـر على أقل تعديـل. إن رفض **آلتوسير** الكلّي للتجريبيـة بتعريفهـا الموسّـع جـداً لا يمكن أن يعني إلاّ تخليّـه عن المـاديـة معهـا ورفضـه لأية صلة أو عـلاقة يمكن أن تقـوم بين المعرفـة العلمية وعالم التجربة والتجريب. لهذا نجده: (آ) يؤكد، بطريقة تذكّر بـ **أفـلاطـون** أكثـر ممـا تـذكّـر بـ **مـاركس**، إن عـالم التجــربـة والتجريب هو مصدر الخطأ والوهم والمعرفة الزائفـة وانه مـا من علم من العلوم إلاّ وتأسس استناداً إلى قطيعة ابستمولوجيـة كاملة مـع التجربـة بما في ذلـك العلم الـذي أسسـه **كـارل مـاركس**. لنـلاحظ هنا أن عـالم التجربـة المُدان هـو تمـامـاً عـالم الـوعي الزائف والتشييء البورجوازي المرفـوض بصراحـة مشابهـة عند **لـوكاش** في «التـاريخ والـوعي الطبقي». (ب) يـطعن بقـوة في «قراءة رأس المال» بالاستقراء والمعرفة الاستقـرائية، مقتفياً بذلك أثر معلمه **جاستون بـاشلار**، تحت شعار نقد العلم البيكـوني في الوقت الذي نعـرف فيه جميعـاً أن العلم البيكوني لا يعـطينا في أبسط حالاته إلاّ سجلاً دقيقاً لخصائص الأشياء المادية وأوصافها الظاهرة والتي نعرفها ونتعـرف عليها عمـوماً عن طـريق التجربـة الحسيّة. طبعاً هجومه على الاستقراء جزء من أطروحته القـائلة، على حد تعبيـرك، بأن المعرفة العلمية لا تُلتقط التقـاطاً بـل تُبنى بناءً أو تُنتَج إنتاجاً أو تُختـرع اختراعـاً. (جـ) يُدرج نقـد **ماركس** لأولوية المجـرّد على العيني عند **هيجـل** في عِداد الأيـديولـوجيا التجريبية المـرفوضـة لأن النقد استنـد إلى تفسير واقعي ـ مـادي لعملية التجريد. أقصد هنا النقد الشهير الذي وجهه **ماركس** إلى

مثالية **هيجل** في «العائلة المقدسة» متهماً إياها، بسخرية لاذعة، بتنصيب تصور الفاكهة التجريدي القبلي مصدراً وجودياً حقيقياً للبرتقالة والتفاحة والموزة التي نستمتع بأكلها في حين أن العكس تماماً هو الصحيح حيث يسمح لنا وجود التفاحة والبرتقالة والموزة الخ باستخلاص فكرة «الفاكهة» على العموم بواسطة الاستقراء والتجريد والتعميم. ينسب **آلتوسير** إلى الأيديولوجيا التجريبية عموماً كل زعم يقول أن مصدر بعض تصوّرات العلم هو الملاحظة العادية أو الدقيقة للأشياء العينية وكل ادعاء يقول بأن بعض هذه التصورات قابل للامتحان على محك موضوعات الحسّ المادية. هنا يجمع **آلتوسير** بصورة عامة بين موقف كل من **كارل بوبر** الذي يُقصي الاستقراء كلياً كمصدر ممكن لإنشاء الفرضيات والنظريات العلمية وموقف **توماس كوهن** الرافض لفكرة إمكانية التحقق من صدق الفرضيات والنظريات بمراجعتها على واقع مادي مستقل عن المعرفة النظرية ذاتها مع فارق هام يتلخص بجهل **آلتوسير** - بالمقارنة مع **بوبر** و**كوهن** وأمثالهما - بتاريخ العلوم وبتفاصيل المناقشات ودقائق الاجتهادات المكونة لفلسفة العلوم المرافقة لذلك التاريخ. في الواقع، إن إصرار **آلتوسير** على القطع الحاد بين العلم الماركسي وبين الأيديولوجيا السابقة عليه، بين أيديولوجيا العلم البورجوازي المعاصر وبين المادية التاريخية مستمد كلّه من أفكار واجتهادات كبار منظّري الأبستمولوجيا المثالية البورجوازية المعاصرة، أي من تأكيدات **باشلار** وجود انقطاع حاد بين العلم والحس المشترك لدى الناس، ووجود فجوة سحيقة بين المعرفة التصورية والمعرفة الحسية، أضف إلى ذلك هَمْ **كارل بوبر** الطاغي حول ضرورة التمييز القاطع بين

ما هو علم وما هو غير علم استناداً إلى مبدأ إمكانية الدحض الشهير الذي اقترحه ودافع عنه رغبة منه في إخراج الماركسية والتحليل النفسي من دائرة العلم كلياً. الحقيقة هي أن المعنى الموسّع جداً للتجريبية عند آلتوسير تكرار لطروحات باشلار في كتابه «فلسفة كلاّ» حيث يزعم أن أية محاولة لفهم الفكر العلمي الراهن تتطلب التخلّي تماماً عن فلسفات العلوم التقليدية كلها وعلى رأسها التجريبية والعقلية والمثالية والواقعية والمادية. انسجاماً مع هذا الخط يهاجم باشلار كل محاولة لتفسير معنى الحقيقة العلمية على أنها تطابق، بصورة أو بأخرى، مع خصائص الأجسام أو حركة الصيرورات المادية أو جزيئات العالم الخارجي باتهامها كلها بالتشييء والشيئية (Chosiste) على طريقة برجسون ولوكاش «التاريخ والوعي الطبقي». ومع أن آلتوسير لا يستخدم التعابير نفسها لكنه قريب جداً من فحوى الموقف الباشلاري وجوهره. لنلاحظ هنا أن إنكار كون العلم يحمل (بخاصة العلوم الطبيعية المتينة) حقائق تراكمية عن الواقع المادي ويفضي إلى معارف تقريبية صحيحة عن العالم الخارجي له فوائد كثيرة. فتواضعية بيار دوهيم وأداتيته في الفيزياء (القريبة جداً من تعاليم أرنست ماخ وبوانكاريه) تسمح له بتفادي اصطدام قناعاته الكاثوليكية بمادية العلم واستنتاجاته الموضوعية. أما سوريالية باشلار فإنها تسمح له بتحويل النظرية العلمية وآليات إنتاجها إلى ما يشبه الشعر وآليات الإبداع الفني (لأن الإنسان عقل وروح عنده) مما يدفع به إلى الاستنتاج بأن لـ «شِعْرنا وعملنا» منبعاً واحداً لا مجال للوصول إليه واستكشافه إلاّ بواسطة التحليل النفسي وإلى نسج تأملاته التصوفية حول العناصر الأربعة القديمة (الماء والهواء والنار والتراب) استناداً إلى

ميتافيزيقا **كارل يونغ** وروحانياتـه، وإلى رفض كل تعليـل مـادي أو اجتماعي أو حيوي أو اتفـاقي لاكتشاف النـار لصالـح تحويله إلى رمز يمثل الجماع الجنسي. ويسمح المـوقف ذاته من العلم عنـد **لوكاش** الشاب بانتصار الوعي الطبقي للبروليتـاريا بـلا علم وضد العلم وعلى الرغم من العلم. أما بنيوية **آلتوسير** فـإنها تمكّنـه من حصر العلم كله في الماركسية وعند البروليتاريا ومن صرف كل ما عدا ذلك بصفته أيديولوجيا بورجـوازية لا أكثـر! للإنصـاف يجب أن أذكر أنه لا علاقة لـ **آلتوسير** بأي من الألاعيب الغيبية والصوفية والميتـافيزيقيـة التي أتقن فنها منـظّرو هذا التيـار في فلسفة العلم المعاصرة.

قيصر: لكنك اتهمته بالجهل بتاريخ العلوم وبالخفّـة والاستهتار في التعامل مع فلسفة العلم...

عظم: عفـواً، أرجـو ألاّ يُسـاء فهمي. أمـام المـدفعيـة الثقيلة التي يستنفرها أمثـال **كارل بـوبر** و**توماس كـوهن** و**جاستـون باشـلار** و**بـول فايـارابنـد** للدفـاع عن الاتجـاه التـواضعي - التصـوّري - المثالي في فلسفة العلم يبدو **آلتوسير** خفيفاً جـداً ومجرّد تلميـذٍ شـاطرٍ لهم يُقحم تعـاليمهم قسراً على المـاركسية ودون منـاقشة جـديّةٍ أو امتحـان حقيقي أو دفاع فكـري يستحق الـذكـر. أمـام خوضهم بعمق وبتفصيل دقيق في تاريخ العلوم الحديثة والقديمة بفروعها المتعددة والمتنوعة يبدو **آلتوسير** تبسيطيّاً سطحياً ومجـرّد خاضع لعموميات سائدة حالياً ومعروفة جيداً ومردِّد لهـا لا أكثر. على سبيـل المثـال، لهؤلاء دراسـات دقيقـة وتفصيليـة لامعـة لمسـائـل معيّنـة في فلسفـة العلوم ولهم أيضـاً حلول معيّنـة لهـا

وإجابات محددة عن الأسئلة التي تثيرها. أقصد مسائل خطيرة مثل: (أ) محتوى النظريات العلمية عند النظر إليها كأنساق إفتراضية ـ استنباطية خالصة وطبيعة النتائج البعيدة المترتبة على مثل هذه النظرة. (ب) علاقة النظريات إيّاها «بالعالم»، أي المسائل المتعلقة بالصدق، الموضوعية، التحقق، التطبيق، الدحض الخ. (جـ) علاقة النظريات بواضعيها أو مخترعيها أو مكتشفيها من ناحية وعلاقتها بغير هؤلاء من العلماء الذين يستخدمونها ويعدّلونها ويعيدون النظر فيها ويستعملونها ويطبقونها، من ناحية ثانية. لا نجد أي شيء من هذا كله عند آلتوسير باستثناء تبنّيه السريع للأجوبة العامة التي يقدمها هؤلاء المنظّرون عن المسائل المثارة والتي تميل كلها باتجاه الإجابات ذات الطابع الذاتوي ـ الشكلاني الواضعة للعالم الخارجي ضمن قوسين في أحسن الأحوال واللاغية، بالتالي، دور الاستقراء والتحقق التجريبي الجدّي في ميدان الممارسة العلمية. في الوقت الذي يقدّم فيه آلتوسير الماركسية على أنها «نظرية الممارسة النظرية» (أو بعبارات أكثر تقليدية على أنها فلسفة العلم الصحيحة والقادرة وحدها على التمييز الحقيقي والدقيق والقاطع بين ما هو علم وما هو أيديولوجيا) نجده لا يحاول إطلاقاً أن يفسّر لنا كيف يمكن «لنظرية الممارسة النظرية» أن تلغي دور التجربة بأوسع معانيها في العلم أمام شواهد من النوع التالي (يقف أمامها غيره من فلاسفة العلم وقفات تفصيلية ومعمقة): (أ) في أواسط القرن التاسع عشر لاحظ علماء الفلك وجود اضطراب في مدار الكوكب أورانوس حول الشمس. أدّت بهم دراسة المشكلة وتقليب احتمالات تعليلها إلى افتراض وجود كوكب آخر غير معروف يؤثر في

أورانوس وفقا لقانون الجاذبية العام. من أجل امتحان الفرضية قام العالمان آدمز ولوفيريه بحساب الكتلة التقريبية للكوكب المجهول ولمداره المفترض حول الشمس وللمواقع التي يمكن رصده فيها إن كان موجوداً. وبالفعل تأكّدت الفرضية تجريبيّاً وعلى أرض الواقع سنة ١٨٤٦ حين تمّ اكتشاف نبتون بوسائل الرصد الفلكية المعهودة وفي مواقع قريبة جداً من النقاط المتوقع له أن يكون فيها أثناء حركته حول الشمس. في الوقت ذاته واجه علماء الفلك مشكلة مشابهة بالنسبة لعطارد حيث رصدوا اضطراباً معيّناً في حضيضه الشمسي وعلّلوا الاضطراب بنسبته إلى تأثير كوكب آخر غير معروف أطلقوا عليه اسم فولكان، إلّا أن التجربة الحسية والملاحظة المتكررة والرصد الدقيق لم تكشف عن أي جرم جديد مما أضعف الفرضية وقتها واستبعدها إلى أن تمّ تعليل الاضطراب في مدار عطارد استناداً إلى حسابات اينشتاين اللاحقة. في وقت لاحق تكررت سلسلة الأحداث المؤدية إلى اكتشاف نبتون بحذافيرها تقريباً مما أفضى إلى اكتشاف الكوكب الأكثر بعداً في النظام الشمسي، أي بلوتو، في مطلع ثلاثينيات هذا القرن. مرة ثانية لاحظ علماء الفلك اضطراباً في مداري أورانوس ونبتون معاً ممّا حدا بالعالم الفلكي الأمريكي برسي لوويل إلى افتراض وجود كوكب مجهول آخر يمارس تأثيراً على الكوكبين المعنيين وفقاً لقانون الجاذبية العام. وبالفعل فقد ثبتت فرضيته تجريبياً وعلى أرض الواقع حين تمكّن علماء مرصد لوويل في ولاية أريزونا في الولايات المتحدة الأمريكية من رصد الكوكب الجديد والصغير ومعاينته مباشرة بالوسائل الفلكية العلمية المعهودة.

(ب) التجربة الشهيرة التي أجراها عالم الفيزياء البريطاني آرثر

ادينجتون سنة ١٩١٩ لامتحان واحدة من أهمّ النتائج العملية المترتبة على حسابات النظرية النسبية العامة، أي تأثّر الضوء بجاذبية الأجسام الكبيرة القريبة منه مثل أي جسم مادي آخر. وأثناء كسوف للشمس وقتها تمكن **أدينجتون** وزملائه من تقديم البرهان التجريبي الأول على صحة النسبية العامة بإثباتهم خضوع شعاع الضوء المنطلق من نجم بعيد والمارّ بجوار الشمس إلى قوة الجاذبية الشمسية (أي قياس انحراف الضوء عن خط سيره المستقيم نحو الكتلة الشمسية). وجدير بالإشارة أن **كارل بوبر**، مثلاً، يولي هذا الاكتشاف أهمية كبيرة في مؤلفاته. (جـ) نحن نعرف أن **داروين** استنتج فساد الاعتقاد بثبات الأنواع الحية وقدّم بدلاً عنه نظريته الثورية في تطورها في وقت واحد مع عالم كبير آخر هو **الفريد واليس**. أضف إلى ذلك أن نظريات متفرقة ومتباينة عديدة تتناول تطور الأنواع وآلياته كانت متداولة في أوساط العلماء قبل **داروين** وأشهرها فرضية **لامارك**. الآن ما الذي رجح طروح **داروين** على غيرها؟ الجواب بسيط: الكمية الهائلة من الإثباتات التجريبية والشواهد الطبيعية والبراهين الحسية ـ القائمة كلها على الاستقراء والتعميم ـ التي كان قد جمعها **داروين** على امتداد سنوات طويلة وبخاصة ملاحظته الدقيقة لأنماط التوزيع الجغرافي للأنواع والرصد المتأني للمتحجرات وتعاقبها الزمني والاستفادة الدقيقة من المعلومات المتوفرة يومها نتيجة التجربة المتراكمة لدى المشتغلين في ميادين تحسين النسل النباتي والحيواني. في الواقع إن الاهتمام التجريبي المنهجي بتحسين نسل النباتات أدى بالراهب **مندل** إلى تأسيس علم الوراثة في سبعينيات القرن الماضي كما هو معروف. تعمدت إيراد هذه الأمثلة الحية

والنماذج الحقيقية عن أهمية التجربة في المعرفة العلمية وعن خطورة دورها في تطبيق المنهج العلمي عموماً لأن ماركسية آلتوسير تهملها نهائياً ولا تفيدنا بشيء عنها. السؤال الكبير الذي يهمله آلتوسير يتلخّص بالتالي: ما هي هذه الماركسية العلمية الخالصة التي لا تتعامل مع داروين والبيولوجيا التطوريّة، مثلاً، إلا بعد طرح ذلك الكم الهائل من البراهين الحسية والملاحظات الاستقرائية والحقائق التجريبية التي يزخر بها كتاب «أصل الأنواع» والتي تشكل عماده العلمي الأول وركيزته المعرفية الأساسية؟ أعتقد أن إحساس آلتوسير بالإحراج هو الذي دفعه إلى إهمال داروين نهائياً في مؤلفاته على الرغم من أن ماركس نفسه قارن عمله العلمي بعمل داروين قبل غيره من العلماء السابقين والمعاصرين. مواجهة هذه الواقعة كانت ستضع نظرية آلتوسير في «الممارسة النظرية» أمام الاختيار الصعب التالي: إما إخراج البيولوجيا التطوّرية من حظيرة العلم أو التراجع عن طروحاته المعادية للتجربة والتجريبية في العلم. لهذا السبب لجأ آلتوسير إلى المكابرة والمعاندة لإنقاذ موقفه كما هو واضح من الزوبعة التي أثارها في «قراءة رأس المال» (وهي زوبعة في فنجان لا أكثر) حول تمييز ماركس بين منهجه في البحث وبين منهجه في عرض النتائج التي أسفر عنها البحث وتقديمها. لكن قبل أن أعلّق على هذه النقطة دعني أشير، بين معترضتين، إلى الجهل المؤسف بالعلوم الحديثة وتاريخها ومناهجها ومشكلاتها الذي يطغي على إنتاج الماركسيين العرب على الرغم من اقتناعهم بعلمية المادية التاريخية (ربما من هنا تأثير ألتوسير الواسع عربياً). إن المسيطر دوماً في إنتاجهم هو الاهتمامات الأدبية والفلسفية والأيديولوجية والسياسية المباشرة، حتى الهَمْ

الاقتصادي بمعناه العلمي الدقيق نادر الحدوث. الماركسيون العرب الذين طالعوا «أصل الأنواع» أو اطلعوا على مقاطع من سفر إسحق نيوتن «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» أو قرأوا نصاً كتبه كوبرنيكوس أو جاليليو أو درسوا كتاب «تطور الفيزياء» لـ آينشتاين (وهو مترجم إلى العربية منذ أربعينيات القرن) قلّة قليلة حقاً. اعتمد ألتوسير تأويلاً معيّناً لإشارة ماركس في عدد من أعماله الرئيسية، إلى الفارق بين منهجه في تقديم وعرض الاستنتاجات والحقائق والتعليلات الخ التي توصّل إليها نتيجة دراسته لنمط الانتاج الرأسمالي من ناحية وبين منهجه البحثي العيني في رصد خصائص المجتمع الرأسمالي وتعيين ظواهره وتحديد سماته المميزة وتبيُّن مراحل تطوره الرئيسية على أرض صيرورات الواقع الاجتماعي والتاريخي الفعلي من ناحية ثانية. يؤكد ماركس أن تسلسل الخطوات التي يتألف منها منهج العرض والتقديم في «رأس المال» (ويسميه أيضاً بالمنهج التحليلي) لا يتطابق مع التسلسل التاريخي لنشوء الرأسمالية وتبلور خصائصها، مثلاً. يوظف آلتوسير هذا التمييز في حربه المعلنة على «التجريبية» مدّعياً أن ماركس شكّل تصوّراته ومعارفه النظرية عن نمط الانتاج الرأسمالي وفقاً للمنهج الأول أي بمعزل عن الواقع التجريبي والصيرورات التاريخية الفعلية. بعبارة أخرى لم تنشأ تصورات ماركس النظرية عن الرأسمالية بسبب أي استقراء أولي أو تعميم تجريبي، كما أن ماركس لم يتبنّاها ويدافع عنها بسبب أي امتحان لها على الواقع المحسوس. تأكيداً لموقفه يصرّ آلتوسير أن ماركس هو الذي اخترع المنهج التحليلي في العرض والتقديم، بخاصة كما نجده في «رأس المال»، تماماً كما اخترع الدياليكتيك معه، مع

الإصرار الشديد على كلمة «اختراع» وليس غيرها. الآن، هل هذا معقول أو مقبول؟ أبداً، والسبب هو غياب حتى بعض أكثر التمييزات أولية في فلسفة العلوم عن «نظرية الممارسة النظرية». دعني أوضح ما أقصده. في دراسة أي حدث أو عملٍ علمي بشروطه المرافقة وظروفه المحيطة لا بدّ من التمييز، مثلاً، بين: سياق الاكتشاف نفسه، سياق الإثبات والبرهان، سياق العرض والتقديم، سياق الاستخدام النظري اللاحق، سياق التطبيق العملي والتكنولوجي الخ، لأن لكل واحد من هذه الأسيقة شروطه ومتطلباته وقواعده التي لا تتطابق بالضرورة مع شروط ومتطلبات الأسيقة الأخرى. أضف إلى ذلك علمنا بأن الأسبقية المعرفية هي عموماً غير الأسبقية السببية ولا تتطابق معها. فمعرفة الإنسان لعددٍ من الأمراض سابقة على اكتشاف الجراثيم، مثلاً، لكن الجراثيم سابقة سببياً على تلك الأمراض. اكتشاف **جاليليو** لقوانين الحركة له سياق تلعب فيه العوامل الذاتية دوراً أكبر بكثير من سياق تقديمه الإثباتات والبراهين على صحة تلك القوانين. كما أن سياق عرض وتقديم النتائج التي توصّل إليها **جاليليو** ودفاعه عنها قد يكون محكوماً باعتبارات تعليمية وأيديولوجية وثقافية ومرحلية بعيدة تماماً عن الرواية الدقيقة للخطوات والتجارب التي أدّت به إلى الاكتشاف ذاته أو عن التسلسل الدقيق للبراهين والإثباتات التي أقنعت غيره من علماء العصر بصواب ما توصّل إليه. طبعاً، كتابه الشهير في الدفاع عن الفلك الكوبرنيكي أفضل نموذج على ما أقول. هذا كله غائب عند **آلتوسير** ومعدوم في مناقشاته وتحليلاته. لنرجع إلى **ماركس** و«رأس المال» تحديداً. هنا أيضاً أجد أن منهج **ماركس** في تقديم تحليلاته وعرض استنتاجاته وإثبات طروحاته

لا يتطابق مع التعاقب التاريخي الفعلي لنشوء الرأسمالية وتطور مراحلها كما أنه لا يتطابق بالضرورة مع السياق التسلسلي الذي تمّت فيه اكتشافات ماركس (اكتشاف فائض القيمة مثلاً) وصيغت عبره تجليلاته وتبلورت من خلاله تفسيراته وتعليلاته. لهذا لا يبدأ ماركس عرضه وتحليله في «رأس المال» مع بداية الرأسمالية، مثلاً، علماً بأنه لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، من إعادة ترتيب الكتاب بحيث يبدأ بعمليات «التراكم البدائي» (الفصل الرابع والعشرون) وينتهي «بوثنية السلعة» (الفصل الأول) لأن وثنية السلعة تفترض تاريخياً وسببياً وجود التراكم البدائي أصلاً. أي ينطلق منهج ماركس في العرض والتقديم والتحليل من أعلى النتائج وآخر «المعلومات» التي بلغها تطور نمط الانتاج الرأسمالي مثل النقد ووثنية السلعة والقيمة التبادلية الخ ليرجع القهقرى إلى تحديد الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تلك الظواهر وكشف العلل الأولى الصانعة لكل ما بدأ به وانطلق منه. بعبارة أخرى، وعلى عكس مزاعم آلتوسير، لم يخترع ماركس منهجاً جديداً في العرض والتحليل ولم يبتدع دياليكتيكاً خاصاً به، علماً أن تبسيطية «نظرية الممارسة النظرية» هي التي تقود آلتوسير إلى مثل هذه الاستنتاجات الخاطئة والواهمة وإلى مفارقات في كتاباته وتحليلاته من النوع التالي: ١): خلط آلتوسير ببساطة بين أيديولوجيات التجربة والتجريب في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من ناحية وبين دور التجربة عموماً ككاشف للواقع وكمعلّم وكبرهان وإثبات في العلم وغير العلم، من ناحية ثانية. الفارق كبير، مثلاً، بين «تجريبيّة» جون ديوي الميتافيزيقية والتي يمكنني تلخيصها بعبارة مستعارة من باركلي نفسه: «وجود الموجود هو أن يجرِّب أو يجرَّب» وبين تجريبيّة

ماركس القائمة على الدراسة «التجريبية» المكثفة، وليس الدراسة التأملية الخالصة أو الانطباعية السريعة أو التجريدية الساكنة الخ، للواقع الاجتماعي القائم وعلى بذل كل جهد ممكن لامتحان فرضياته وتحليلاته واستنتاجاته بمراجعتها قدر المتاح وقتها على ذلك الواقع. طبعاً، لم يأت ماركس بجديد باتباعه مثل هذا المنهج بل تصرّف كأي عالم مسؤول. بالمقابل لا مراء في أن جديده جاء نتيجة تطبيقه هذا المنهج الدقيق في ميادين الدراسات الاجتماعية والتاريخية والإنسانية عموماً ودراسة نمط الانتاج الرأسمالي تحديداً. النقطة التي تفوت آلتوسير في هذا كله هي أن الماركسية لا ترفض إلاّ ذلك النوع من التجريبية في الدراسات الاجتماعية التي تكتفي «دراساتها العلمية» بالمظهر الذي يقدّم به نظام إجتماعيّ ما نفسه لنفسه ولغيره من الناس بدلاً من السعي العلمي النظري والعملي والتجريبي إلى اكتشاف محركاته العميقة والمولدة للمظهر الذي بدأنا به. على الصعيد السياسي المباشر تجدر الإشارة هنا إلى ما بيّنه بعض نقاد آلتوسير من أن إدانته التجربة والتجريب والتجريبية جملة وتفصيلاً تُحَوِّل كلام الحزب الشيوعي الذي ينتمي إليه آلتوسير عن تجربة الطبقة العاملة الفرنسية، مثلاً، أو عن تعلم البروليتاريا من تجاربها أو عن المعارف المكتسبة عبر تجربة النضال الطبقي إلى هراء ومسخرة أيديولوجية لا أكثر! فإذا كانت «التجربة» لا تعلّم البروليتاريا (خصوم البروليتاريا يتعلّمون من التجربة أيضاً) ولا تُكسبها أية معارف جديدة فمن أين يأتيها العلم إذن؟ أمن منظّري نظرية الممارسة النظرية وأمثالهم فقط؟ ٢): يؤكد آلتوسير أن ماركس الهيجلي اكتشف الطبقة العاملة المنظمة في باريس في حين اكتشف انجلز في لندن

الـرأسمالية المتقدمـة والصراع الـطبقي الدائـر داخلهـا. ويُبـرز آلتـوسير الأهميـة الحاسمـة لهذا الاكتشـاف المـزدوج في تـطور مـاركس نحـو المـاركسيـة عبـر استيعـابـه لـه في نـظريـة قـويـة ومتمـاسكة. ألا تشكـل هذه الـروايـة اتهـامـاً ضمنيـاً لـ مـاركس بالتجريبية لأنه اكتشف أولاً الوقائـع، ثم نظرّهـا علمياً وعـاد بعد ذلـك إلى الوقـائع ذاتهـا لامتحان التنـظير نفسـه وتعـديله الـخ؟

٣): حين يجادل آلتوسيـر خصومـه في تفسير نصـوص ماركس وتأويل الماركسية (لوكاش، سارتر، بوخارين) يؤكد أن لا حَكَمَ بينه وبينهم إلاّ الرجـوع إلى الوقـائع والتمحيص العلمي الـدقيق للنصـوص لكنـه في الـوقت ذاتـه لا يعتـرف(بسبب من بنيـويتـه) بوجود أية وقائع مستقلة عن التأويل النظري بحيث يمكن الرجوع إليها لحسم الخلافات النظريـة كما أنـه لا يعترف بـوجوده قـراءة «بريئة» للنصوص يمكن الاحتكام عليهـا لأن كل قـراءة عنده هي «آثمة» نظرياً بصورة مسبقة. ما قيمة دعوته، إذن، إلى الاحتكام إلى النصـوص والوقـائع؟ أو بعبـارة أخرى يحتكم آلتـوسيـر إلى «الـوقائـع الواضحـة» وإلى «معاني النص المـاركسي الصريحـة» (وليس الآثمـة منهـا نـظريـاً) كي يثبت تفـوّق وجهـة نـظره على قراءات خصومـه ثم ما يلبث أن ينكـر الأساس الـذي استند إليـه أصلاً في تأكيد صواب القـراءة التي جاء هـو بها. أي أنـه يتبنى موقفاً يـدحض نفسه بنفسـه. يهاجم آلتـوسير، بـالأسلوب ذاته، شـرّاح مـاركس الآخـرين لأنهم يقسمـون مـراحـل تـطوره إلى محطات فكرية متصلة تؤدي الواحدة منها إلى الأخرى ويتهمهم، لهـذا السبب، بتبنّي تفسيـرات غـائيـة ـ هيجليـة غيـر علميـة في فهمهم لحيـاة ماركس الفكـرية وإنجـازاته العلميـة. لكن عندمـا يطرح آلتوسير تقسيمه الجديد لأعمـال ماركس يـطلع علينا بفئـة

«أعمال المرحلة الانتقالية». الآن، ماذا يمكن أن تعني «أعمال المرحلة الانتقالية» دون الغائية المتضمنة فيها؟ هل يمكن أن تعني «أعمال المرحلة الانتقالية» غير القول الهيجلي بأنها تحمل آثار المرحلة السابقة وتتضمن في الوقت ذاته بذور المرحلة المقبلة وتشير إليها؟

قيصر: أتساءل ما مصلحة الماركسية في نقد كهذا للتجريبية وفي الهجوم الشامل على التجريبيّة؟

عظم: لا مصلحة لها في نظري. تكمن مصلحة الماركسية في التمييز الدقيق بين «التجريبيّات» السطحية وبين التجريبية بمعناها العلمي الحقيقي لا أكثر.

قيصر: لصالح ماذا يشنّ آلتوسير هجومه على التجريبية، إذن؟ أو لخدمة أي شيء يوظّف رفضه القاطع لها؟

عظم: الجواب ليس صعباً. لصالح الاتجاه التواضعي ـ الصوري في فلسفة العلوم وتفسيره لطبيعة المعرفة العلمية ومنشئها ولصالح التيارات الأكثر تشدّداً في شكلانيتها وصوريتها داخل الاتجاه ذاته ولصالح فرض هذا كله على ماركسية ماركس عموماً وكتاب «رأس المال» خصوصاً. النقطة الأخيرة واضحة في إصرار **آلتوسير** المتكرّر على أن الأفكار التي استعارها من **باشلار** و**جاك مارتان** و**توماس كوهن** موجودة عملياً في أعمال **ماركس** الماركسي وأن مهمته هو لا تتعدّى استخلاصها وعرضها بصيغة واضحة. من هنا أهمية إعادة قراءة **ماركس** عموماً و«رأس

المال» خصوصاً قراءة تشخيصية آثمة نظرياً وغير بريئة تجريبياً. أضف إلى ذلك أن تبنّي **آلتوسير** مواقف التيار الصوري المتشدّد داخل التواضعية المعاصرة واضح في صرفه التيار الأداتي فيها، دون أي نقاش جدّي أو مراجعة تذكر، تحت شعار رفض البراجماتية، مقتفياً بذلك أثر أستاذه **باشلار** الذي كان قد استبعد الأداتية، في كتابه «العقلانية التطبيقية»، لأنها تحاول إيجاد صلة ما بين النظرية العلمية والواقع المحسوس بعدّها غاية العلم هي تحقيق أكبر قدر ممكن من النجاح في السيطرة على الظواهر وضبطها والتنبؤ بمسارها. أما الفكرة الأهم والأبرز التي استعارها **آلتوسير** من هذا التيار فهي بلا شك فكرة «البروبليماتيك» أو «الإشكال» ودوره الطاغي في ما نسميه بالعلم والمعرفة العلمية. لا بدّ لي من الإشارة هنا إلى أن المصدر القريب والسريع للفكرة يعود إلى النجاحات الكبيرة التي تحققت في ميادين الألسنية البنيوية والمنطق الرمزي والرياضيات الحديثة منذ مطلع القرن الحالي. على سبيل المثال صياغة العالم الرياضي **هيلبرت** للحساب في صورة نسق اكسيومي ـ استنتاجي متماسك داخلياً انطلاقاً من مجموعة صغيرة من الأوليات و«البديهيات» التي تمّ اختيارها اختياراً حراً وتعريفها تعريفاً تواضعياً وإقرار صدقها إقراراً إرادياً تعسّفياً لا أكثر. يجب ألّا يكون خافياً أننا هنا أمام وجودية ـ نيتشوية معرفية صريحة تنسب نشوء العلم إلى إرادتنا الحرة في اختيار منطلقاتها النظرية بمعزل عن الواقع، وفي تعريف «بديهياتها» العلمية تواضعياً بمعزل عن العقل بمعناه الدقيق، وفي إقرار صدق أولياتها المجردة إرادياً وتعسّفياً بمعزل عن التجربة. أي أن العلم، في التحليل الأخير، ليس إلّا إبداعاً حراً ومستقلاً من إبداعات الروح الإنساني الخلاق. الآن،

تشكّل فكرة الشبكة الصورية عند **فتجنشتاين** المبكر واللعبة اللغوية عند **فتجنشتاين** المتأخر والبنائية التصورّية عند **باشلار** والنجاعة النظرية عند الأداتيين والبارادايم عند **توماس كوهن** والخطاب عند المدرسة الفرنسية الراهنة والأبستيمة عند **فوكو** والبروبليماتيك أو الإشكال النظري عند آلتوسير تطويراً لفكرة النسق الأكسيومي ووظائفه «الوجودية ـ المعرفية» وتوسيعاً لها وتنويعاً عليها. في الواقع تبنّى **آلتوسير** صراحة في كتابه «لينين والفلسفة» التشبيه المفضل عند **فتجنشتاين وهانز رايخنباخ وكواين** للنظرية العلمية بالشبكة التي يلقي بها العالم في خضمّ الأحداث والظواهر الخ. يقول في مقالة الكتاب التي تحمل عنوان «فرويد ولاكان» أن **فرويد** «حاك شبكة نظرية هائلة ليصطاد بها في أعماق التجربة العمياء الأسماك التي يعج بها اللاوعي».

قيصر: يعترف آلتوسير باستعارة فكرة القطيعة الأبستمولوجية من **باشلار**. . . .

عظم: الحقيقة هي أنه مدين لمثالية **باشلار** بأكثر بكثير من مجرّد استعارة فكرة واحدة. **آلتوسير** مدين له بأكثر بكثير مما يعترف به. خذ، مثلاً، فكرة الممارسة النظرية عنده واعتباره المعرفة العلمية نتاجاً مباشراً لها. لا أجد هنا أكثر من صياغة معدّلة وبمصطلح آخر لفكرة أساسية في بنائية **باشلار** أي تصويره المعرفة العلمية كنتاج لنشاط العلماء العقلي ـ النظري المستقل عن كل تجربة أو استقراء أو تحقق في بناء شبكات من التصورات «العلمية» المجردة التي توفّر للفكر قوالب محددة

ينتظم فيها وللعقل عموماً إطارات معيّنة يتموضع من خلالها. يتكلم آلتوسير في كتابه «من أجل ماركس» عن «التشكيلات النظرية» التي تنتجها الممارسة النظرية في المجتمع وعن الإشكال النظري الخاص والمتميز الذي يحكم كل واحدة منها. يمكنٍ للتشكيلة النظرية (ولإشكالها المميّز والمسيطر) أن تكون تعبيراً عن وعي ديني، مثلاً، أو وعي طبقي أو أخلاقي أو فني أو أسطوري أو وعي علمي أو فلسفي أو أيديولوجي (بالمعنى الضيّق للعبارة). الذي يهمني هنا، ويهمّ آلتوسير طبعاً، هو التشكيلات العلمية التي نشأت حول الإشكال النظري الذي صنعته الممارسة النظرية لعظماء المفكرين والعلماء من أمثال أرسطو و بطليموس وجاليليو ونيوتن وماركس وأينشتاين. حتى هنا لا جديد في هذا كله، إذ نجده بكثافة عند كارل بوبر وتوماس كوهن وباشلار نفسه. كذلك لا جديد في جعل آلتوسير الإشكال النظري (وهو نسق متماسك من التصوّرات لا أكثر) اللحظة الحاسمة في العلم والسلطة المقررة في المعرفة العلمية، لأنه يقتفي بذلك أثر أعلام الاتجاه التواضعي - التصوّري في فلسفة العلوم. من هنا دعوته الدائمة إلى ضرورة إعادة قراءة خطاب ماركس النظري في «رأس المال» قراءة تشخيصية تستخلص «الإشكال النظري» الكامن خلف كتابه والحاكم كلياً للعلم الذي ينطوي عليه. العلم عند آلتوسير مستغرق كلياً في الخطاب النظري الأبريوري «للبروبليماتيك» بمعزل عن كل ما عداه. يتضح هذا من الوظائف التي ينسبها، في ثنايا كتاباته، إلى الإشكال النظري والتي يمكنني تلخيصها على النحو التالي: ١): إنتاج الموضوع الذي يدرسه أي علم من العلوم. على سبيل المثال موضوع كتاب «رأس المال» ليس

الرأسمالية ذاتها بل «نمط الانتاج الرأسمالي» بما هو موضوع معرفي - تصوّري أنتجه الإشكال النظري الحاكم للكتاب وأملاه. موضوع علم الحركة الذي أسسه جاليليو ليس الحركة، كما قد يتبادر إلى الذهن التجريبي، بل فكرة الحركة كما موضعها وحددها الإشكال النظري الذي اصطنعه جاليليو. ٢): تعيين المجال النظري الذي يمكن للمنتظمين في الإشكال المعني التفكير ضمن نطاقه وتعيين حدوده الصارمة التي يستحيل عليهم الخروج عنها دون الإطاحة بالإشكال ذاته وبكليته. بعبارة أخرى لا شيء ممكن أو موجود خارج الإشكال النظري إياه بالنسبة للمنتظمين فيه. ٣): إملاء طبيعة المسائل التي يمكن طرحها داخل هذا المجال النظري وطبيعة الحلول التي يمكن تقديمها لها وتعيين نوعية الأسئلة التي يمكن إثارتها ونوعية الإجابات التي يمكن إعطاؤها عنها مع الإقصاء الكامل للأنواع الأخرى من المسائل والحلول ومن الأسئلة والإجابات التي يستحيل حتى التفكير بها أو إثارتها ضمن الإطار النظري المعطى والسائد حالياً. أي يدرك الإشكال النظري ما يدركه من مسائل وحلول، من أسئلة وأجوبة بحكم بنيته وتركيبه أما الباقي فلا وجود له. في الواقع، السؤال عن الباقي هنا مستحيل ولا معنى له إذ كما أن حدود عالمي هي حدود لغتي عند فتجنشتاين وليس بعدها إلّا الصمت فإن حدود عالمي هي حدود إشكالي النظري عند آلتوسير وليس بعده إلّا الصمت أيضاً. أي ينسب آلتوسير إلى الإشكال النظري قدرات وطاقات لا تنسب عادة، ولا ينسبها ماركس بالتأكيد، - إلّا إلى الذوات عموماً والعلماء والمفكرين تحديداً محاولاً بذلك تجاوز الذات والموضوع معاً مما يذكّرني بالشعار الذي رفعه باشلار: «فوق الذات وعَبر

الموضوع يوجد المشروع»، ممّا يذكّر بدوره بمشاريع الوجود لذاته عند سارتر. ٤): إملاء مناهج البحث التي يجوز اتباعها وطبيعة البراهين والإثباتات والشواهد المسموح باعتمادها ونوعية الضوابط والقواعد التي لا بدّ من مراعاتها في البحث العلمي. بعبارة أخرى كل إشكال نظري يفرض مناهج بحثه الخاصة به، مما يعني ببساطة نفي وجود منهج بحث علمي عام يشكل استخدامه أو عدم استخدامه معياراً لعلمية البحث أو لا علميته. ٥): إملاء معاني الصدق والحقيقة والموضوعية والاستدلال والتجربة والتحقق والدحض والتفنيد الخ في العلم والبحث العلمي. أي لا يُنتِج كل إشكال نظري موضوعه الخاص به الذي يدرسه ويبحث فيه بل يُنتِج أيضاً القواعد والمقاييس والمعايير التي يمتحن بها الإشكال مدى انطباق تصوراته ونظرياته الخ على ذلك الموضوع. لنلاحظ هنا أن كل ما يتعلق بالعلم والمعرفة العلمية عند آلتوسير يدور داخل دائرة الفكر وحده (كما يؤكد هو مراراً وتكراراً في مؤلفاته)، وأنه ليس في هذا كله أي جديد كما قلت، وأنه يقلب أسبقية الوجود على الوعي رأساً على عقب، وأنه يريد أن يقرأ هذا كله في «رأس المال».

قيصر: ماذا عن إنتاج المعرفة؟ ألم نتفق أن المعرفة عند آلتوسير تُنتَج إنتاجاً ولا تُلتقط التقاطاً؟

عظم: صح. لكن مقاربة الموضوع من الجانب الإنتاجي ستؤدي بنا إلى النتائج ذاتها، أي إلى الأولوية المطلقة للإشكال النظري في المعرفة العلمية. لا أكتمك أن تعريفه لإنتاج المعرفة يبدو لي

أقرب إلى تعريفات الكتب الجامعية المستخدمة في كليات الهندسة الصناعية مما هو إلى التعريفات المألوفة في تاريخ العلوم ومباحث فلسفتها ومناهجها.

قيصر: أتتهمه «بالتقناوية» أيضاً؟!

عظم: إتهم «بالنظراوية» (من النظرية) كما تعرف، لكن ليس المهم الاتهامات أو التسميات، المهم هو المحتوى والمعنى والنتائج. لذلك سأشرح ما أعنيه. إنتاج المعرفة عنده أثر من آثار الممارسة النظرية التي يعرّفها باستعارة تعريف ماركس للعمل الإنتاجي في «رأس المال». يلخص ماركس معنى العمل الإنتاجي على النحو التالي: قيام قوة عمل محدّدة بإعمال وسائل وأدوات معيّنة في مادة خام معطاة بما يحوّل الأخيرة إلى منتوج نهائي ذي طبيعة محددة أيضاً. تكمن اللحظة الحاسمة في هذه العملية في إعمال الوسائل والأدوات في المادة الخام. يبني آلتوسير مفهومه لإنتاج المعرفة على نسق هذا التعريف التقني الدقيق للانتاج السلعي والصناعي. في الواقع، يعمم آلتوسير هذا التعريف التكنوقراطي الخالص ويضفي عليه صفة الإطلاق بجعله النموذج الأعلى لأنواع الإنتاج كلّها بما فيه إنتاج المعرفة والأدب والفنون الجميلة كما يسقطه على الممارسات المعرفية وغير المعرفية للمجتمعات التاريخية الماضية جميعاً. لنراجع الآن خطوات آلتوسير في نقل هذا النموذج الصناعي للانتاج إلى عالم الفكر الخالص والمعرفة العلمية الصافية: ١): تتألف المادة الخام للممارسة النظرية العلمية من مجموعة التصورات والأفكار والتعميمات والتفسيرات والنظرات الخ السائدة قبل

نشوء علم معيّن (التنجيم قبل كوبرنيكوس، مثلاً) والتي تنتمي كلها، وفقاً لـ آلتوسير، إلى عالم «التجربة» والأيديولوجيا والوهم والمظاهر الخ، أي إلى عالم الوعي الزائف. ومع أن آلتوسير يتجنّب استخدام هذا التعبير اللوكاشي تحديداً نجده يُطْلق على هذا المستوى المتدني من المعرفة اسم «التعاميم الأولى» التي ينكر عليها بإصرار صفة التعميمات التجريبية الأولية أو البدائية وينفي عنها أية صلة أو علاقة بالاستقراء، مما يعني أنه لا علاقة للمعرفة وإنتاجها، عنده، بأي تماس مباشرة مع الأشياء الخارجية وبواسطة التجربة الحسية. ٢): تتألف الأدوات والوسائل المطلوبة لإنتاج المعرفة العلمية من جهاز محدّد من التصوّرات والنظريات والفرضيات والمناهج الخ، أي من الإشكال النظري الذي يحمله العالِم معه إلى معمله أو مختبره. ويسمّي آلتوسير هذا المستوى المعرفي الأرقى «بالتعاميم الثانية». ٣): يتمّ إنتاج المعرفة بإعمال جهاز التصوّرات المحدَّد بالمادة الخام الأولى المحدَّدة بحيث يجري تحويلها إلى منتوجٍ أخير محدّد هو المعارف العلمية التي يطلق عليها آلتوسير اسم «التعاميم الثالثة». يؤكد آلتوسير أن اللحظة الحاسمة في إنتاج المعرفة العلمية هي لحظة إعمال التعاميم الثانية، أي الإشكال النظري، في التعاميم الخام الأولى لنحصل على معارف علمية محددة متضمَّنة في التعاميم الثالثة. لاحظ أن «المعرفة» الناجمة هي معرفة علمية حقيقية ناجزة وجاهزة ـ كما السلعة الخارجة من عملية الانتاج الصناعي ـ وليست فرضيات مطلوب مراجعتها من جديد على الواقع أو احتمالات متعددة مطلوب التحقق من صدق أحدها أو ترجيحات تحتاج إلى المزيد من التدقيق والتعديل والإثبات إلى آخر ذلك مما هو معتمد عادة

في الممارسات العلمية الجادة. لا أخفي عليك أن نموذج آلتوسير لإنتاج المعرفة العلمية يبدو لي أقرب إلى السحر والسيمياء منه إلى العلم لأنه يطلب إلينا التصديق بأن جهازاً تصوّرياً معيناً، لا علاقة له بعالم التجربة والتجريب أصلاً، قادر وحده على تحويل مادة خام أيديولوجية خاطئة وتجريبية زائفة (على حد وصفه وتأكيده) إلى معرفة علمية حقيقية بالطبيعة والمجتمع والتاريخ والإنسان. فهل يسمح نموذج آلتوسير في إنتاج المعرفة باكتشاف أي شيء جديد حقاً في العلم؟ أي هل من جديد في التعاميم الثالثة مما لم يكن متضمّناً أصلاً في المادة الخام الأولى أو في الأدوات والوسائل النظرية المستخدمة في تحويلها إلى معارف حقيقية؟ في الواقع، يبدو لي أن نموذج آلتوسير يحوّل قضايا العلم كلها، في التحليل الأخير، إلى قضايا تكرارية أو تحليلية مما يعود بنا القهقرى إلى مواقف لايبنتز وسبينوزا المعرفية الأبريوريّة. ليس عبثاً مبالغات آلتوسير الزاعمة أن سبينوزا أدخل ثورة نظرية لا سابقة لها في تاريخ الفلسفة (أعظم ثورة فلسفية في التاريخ، على حدّ وصفه) وأن سبينوزا وحده هو السلف الفلسفي الحقيقي لـ ماركس. طبعاً الذي يهمّ آلتوسير في سبينوزا هو المنهج الهندسي والجانب الرياضي - التصوّري لفكره الفلسفي وبخاصة معياره الهندسي - الصوري لمعنى العلم والعلمية. هذه النقطة أكثر وضوحاً عند باليبار الذي يتكلم صراحة في «قراءة رأس المال» عن الطابع الأكسيومي للمادية التاريخية ويؤكد أن المنهج الأكسيومي هو المستخدم، في «رأس المال». وانسجاماً مع هذه النزعة يحاول باليبار تطوير علم أبريوري خالص لأنماط الانتاج لا علاقة له بتحقق أنماط كهذه في الواقع التاريخي أم

عدمه. ويفترض بهذا العلم أن ينطلق من تعريفات تواضعية أولية يجري اشتقاق التصورات الأساسية للمادية التاريخية منها منطقياً بمعزل عن كل ما له علاقة بالواقع أو التاريخ أو التجربة الخ. ولا ينسى باليبار أن يؤكد ضرورة تزويد تصورات المادية التاريخية بعدئذ «بقواعد إجرائية» يجري استخدامها وفقاً لقواعد «الصدق» و«الموضوعية» الخ المستنتجة بدورها استنباطياً من التعريفات والأكسيومات الأولى.

قيصر: النمذجة مهمة في العلوم كلها.

عظم: لا علاقة لطرح باليبار بالنمذجة بمعناها العلمي. بإمكان أي خبير منّا أن يأخذ الهيكل العظمي لكتاب «أصل الأنواع» أو «التاريخ والوعي الطبقي» ويعيد صياغته في صورة نظام أكسيومي - افتراضي - استنباطي مغلق على نفسه إلى آخره، تماماً كما فعل سبينوزا بتأملات ديكارت وتعاليمها في واحد من أعماله المبكرة. قد يكون لهذه الصياغة البديلة فوائد تعليمية أو توضيحية أو تقنية أو فنية جمّة، كما اعتقد سبينوزا يومها، لكن النمذجة العلمية شيء آخر. النموذج الكلاسيكي عن النمذجة العلمية نجده عند جاليليو بكل بساطته الأولى. مثلاً: إهمال جاليليو مقاومة الهواء عند دراسته سقوط الأجسام وعند بحثه في الخط المنحني الذي ترسمه حركة القذائف. كذلك إهماله قوة الاحتكاك عند دراسته حركة النوّاس وتعليلها. يطبق أي ماركسي المنهج ذاته حين يدرس مجتمعاً افتراضياً ليس فيه، مثلاً، سوى عمال ورأسماليين أو حين يدرس الانتاج بمعزل عن التداول أو التداول بعد إهمال تأثير قانون العرض والطلب ومفاعيله الخ

تماماً كما فعل ماركس في «رأس المال». يتضح الفارق بين النمذجة العلمية وبين النماذج التواضعية ـ التصورية التي يسعى إليها باليبار وصحبه من كيفية تفسير آلتوسير في «قراءة رأس المال» لأهمية اكتشاف جوزيف بريستلي للأوكسيجين. ليس اكتشاف الأوكسجين ذاته هو المهم عنده بل تصور الأوكسجين المجرد (أو فكرة الأوكسجين المجردة) كما استخدمه لافوازييه في بناء الإشكال الجديد لنظرية الاحتراق والذي تأسست استناداً إليه الكيمياء الحديثة. لهذا يعيد آلتوسير كتابة تاريخ الكيمياء بتأكيده أن المكتشف الحقيقي للأوكسجين هو صانع التصور والنظرية أي لافوازييه وليس مكتشف الغاز في الطبيعة بريستلي الذي لم يدرك تماماً أهمية ما أنجزه. وفقاً لهذا المنطلق نقول أيضاً أن كولومبوس لم يكتشف القارة الأمريكية حقاً لأنه لم يدرك تماماً أهمية إنجازه (بقي يعتقد حتى آخر أيامه أنه وصل الهند لا أكثر) ولم يتوصل إلى وضع التصوّر المجرد «للقارة الجديدة» أو إدراجه في الإشكال النظري الجغرافي الجديد!؟ ولو قلنا لـ آلتوسير إن تصور الأوكسجين كما استخدمه لافوازييه ما كان ممكناً أصلاً لولا اكتشاف الغاز في الطبيعة في المقام الأول لاتهمنا بالتجريبيّة وشرورها! في النموذج الصناعي الذي اعتمده آلتوسير نحن نعرف شيئاً عن مصدر الأدوات والوسائل المستخدمة في تحويل المادة الخام إلى منتوج أخير محدَّد ينزل إلى السوق. أما بالنسبة لنموذجه المعرفي فإننا لا نعرف شيئاً على الإطلاق عن أصل الأدوات النظرية والوسائل التصورية المستخدمة أو مصدرها. بعبارة أخرى نحن أمام أسئلة من النوع التالي: من أين جاء ماركس، على سبيل المثال، بجهازه النظري العلمي الجديد الذي استطاع بواسطة إعماله في

التعـاميم الأولى المتوفـرة حول الـرأسماليـة والتاريـخ الخ إنتـاج معرفة علمية حقيقية عن الرأسمالية والتاريخ والمجتمع ومـا إليه؟ ما هو مصدر الإشكال النظري الذي طبقـه جاليليـو على التعاميم الأولى. السائدة والموروثة عن العصور الوسطى من أجل تحـويلها إلى علم الحركة الجديد؟ يعتمد الاتجاه التواضعي ـ التصوري في فلسفـة العلوم المعاصـرة على مقولـة العبقريـة الخلاقـة والعقول المبدعة للإجابة على مثل هذه الأسئلة. تلعب هـذه المقولـة دوراً هاماً جداً، على سبيل المثال، عند كل من **كارل بوبر** و**تـوماس كوهن**.

قيصر: تعطي مقولةُ العبقرية الأهميـة المطلقـة للذات المبدعـة في حين أعلنت البنيوية عموماً والآلتـوسيريـة تحديـداً موت الـذات! هذه الطريق غير سالكة أمام آلتوسير، على ما يظهر لي.

عظم: هذه واحدة من مفارقات «نظرية الممارسة النظرية».

قيصر: لكن آلتوسير لا ينسب شيئاً إلى العبقرية الفـردية، على مـا أذكر.

عظم: صحيـح انـه لا يفعـل ذلـك مبـاشـرة لكن لفتَ انتبـاهي في نصوصه تكرار مجموعة من الأوصاف عنـد تقييمه إنجـاز **ماركس** المعرفي وتقديره لثورته الكوبرنيكية تفيد كلها المعنى ذاتـه. فيما يلي بعضـاً مما جمعتـه من أوصاف حـرفيـة منشـورة في كتـابـات آلتـوسير كلهـا تتناول عبقـريـة **مـاركس** الفـذة ودورهـا في خلق المعرفة:

(أ) أوجد **ماركس** الوعي النظري الجديد من لا شيء تقريباً.

(ب) **ماركس** هو مخترع هذا العالم الجديد، أي عالم المعرفة التاريخية العلمية.

(جـ) في «قراءة رأس المال» يطرح **آلتوسير** الأسئلة الخطابية التالية التي تجيب عن نفسها بنفسها في نصه: ألا يمثل «رأس المال» البداية المطلقة لتاريخ علم جديد؟ ألا يمثل اللحظة المؤسّسة لعلم جديد كليّاً؟ أما شريكه **باليبار** فإنه يؤكد «الفرادة الأبستمولوجية لنظرية ماركس»!

(د) في مواجهة زعم **ماركس** نفسه بأنه استعار الدياليكتيك من **هيجل** يؤكد **آلتوسير** أن **ماركس** وحده اخترع الدياليكتيك مع الإصرار على كلمة «اخترع».

(هـ) في «قراءة رأس المال» يشبِّه انبثاق النظرية الماركسية «بالصاعقة الآتية من سماء صافية»، أي من لا مكان، كما يشبه بريق فرادتها العلمية والأبستمولوجية «بالنور المفاجىء الذي يبهر الأبصار».

(و) في كتابيه «لينين والفلسفة» و«عناصر لنقد ذاتي» يُطلق أحكاماً غير مسؤولة أبداً ولا تنمّ إلّا عن إمعان في الخفة والاستهتار كما في قوله «إننا مدينون لـ **ماركس** بأعظم اكتشاف في تاريخ البشرية» و«إن علم **ماركس** هو حدث نظري وسياسي لا سابقة له في تاريخ الإنسانية». كما يشبّه إنجاز **ماركس** «بالطفل الذي لا والد له» (الإيحاء الإعجازي واضح) مما يدفع بالأيديولوجيين إلى محاولة بناء ماض تاريخي له وإلى إيجاد نسب ملائم يقولون إنه انحدر منه. تكفي هذه العيّنة، على ما أعتقد، لتبيان مدى انجرار «نظرية الممارسة النظرية» في إنتاج

المعرفة إلى المزالق المثالية والذاتوية والعدمية الأبستمولوجية التي ينتهي إليها عادة الاتجاه التواضعي ـ التصوّري في فلسفة العلوم البورجوازية المعاصرة. هنا نحن أمام صيغة معدّلة لتركيز فلسفة العلوم كلها عند باشلار وكوهن على علاقة «العقل العلمي» بالإشكال النظري السائد. كل شيء يجري في «مدينة العلماء» (تعبير باشلار) وفي أوقات «العلم الاعتيادي» (تعبير كوهن) وكأن الإشكال النظري السائد هو الحقيقة بذاتها. ثم تنشأ أزمة شديدة داخل «مدينة العلماء» تضع آليات «العلم الاعتيادي» وممارساته موضع تساؤل كبير وشامل نتيجة دخول الإشكال النظري إياه في «أزمة» علمية ومعرفية حادة تستدعي قيام عقل عبقري ثوري عظيم بالقطع معه وبإبداع إشكال جديد يحلّ محلّه ممّا يدشّن مرحلة من العلم النظري فوق ـ الاعتيادي، على حد تعبير كوهن. وتستمر هذه المرحلة إلى أن يستقر الإشكال النظري الجديد ويتحوّل إلى «العلم العادي» السائد بانتظار أزمة ثورية أخرى، وهكذا دواليك. وتكريساً منه لمقولة العبقرية الثورية والإبداع الخلاق يذهب باشلار إلى حدّ الجزم (في كتاب له عن النظرية النسبية) بأن النسبية غير قابلة للتفسير أو التعليل استناداً إلى ما سبقها من علم في الوقت الذي نعرف فيه أن اينشتاين نفسه ألّف كتاباً بعنوان «تطور الفيزياء» ليبيّن كيف نمت نظريته من الفيزياء السابقة عليها وكيف جاءت لتلبّي حاجاتها النظرية وتقدّم حلولاً لمشكلاتها ومفارقاتها المتراكمة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ما أبعد تصور آلتوسير التجريدي السكوني للعلم عن تصوّر ماركس المادي الدينامیكي له؟ نقطة كاشفة أخرى بهذا الصدد نجدها في الطريقة التي يفهم بها آلتوسير فرويد وأهمية إنجازه

العلمي. يؤكد آلتوسير في أكثر من موضع أن فرويد أسس علماً جديداً وأنه أعطى علمه الجديد موضوعاً جديداً هو اللاوعي. وبما أن فرويد لم يكتشف موضوع علمه اكتشافاً بل اخترعه اختراعاً يصفه آلتوسير، في مقالته «فرويد ولاكان»، «بالمخترع العظيم» الذي أوجد «علماً فريداً» لا سابقة له أو مقدمات. وتكمن فرادة العلم الجديد في انقطاع التحليل النفسي كلياً واستقلاله التام عن العلوم الأخرى كلها بما فيها البيولوجيا والنيورولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس والأنتروبولوجيا والفلسفة والثقافة بمعناها الواسع الخ. أي يجري الحديث الآلتوسيري ـ اللاكاني عن فرويد وكأن الأخير لم يكن في يوم من الأيام وفي العمق مادياً صارماً، اكتشف أساس اللاوعي في معطيات البيولوجيا والفيزيولوجيا والوراثة مما جعله يرفع شعاره الشهير: «الفيزيولوجيا هي المصير». الآن أعود لأقول إنه لا فارق إن تناولنا نظرية المعرفة العلمية عند آلتوسير من جانب هجومه على التجريبية أو من جانب تأكيده أنها تُنتَج إنتاجاً ولا تُلتقط التقاطاً، على حدّ تعبيرك، لأن النتيجة واحدة، أي الأولوية الكاملة للإشكال النظري على كل ما عداه ثم الأولوية المطلقة للعبقرية المبدعة للإشكال النظري ذاته. لهذا أقول إذا كانت الماركسية الأصولية عند لوكاش هي «المنهج» الذي يبقى هو هو مهما حدث في عالم الواقع والذي لا يتأثّر سلباً أو إيجاباً بأي شيء يجري خارجه فإن الماركسية الأصولية عند آلتوسير هي الإشكال النظري الذي أبدعه ماركس والذي يبقى هو هو أيضاً مهما حدث في عالم الواقع والذي لا يتأثّر سلباً أو إيجاباً بأي شيء يقع خارجه. بعبارة ثانية، المادية التاريخية هي نتاج طفرة فجائية

في وسائل إنتاج المعرفة وأدواتها (التعاميم الثانية) أو هي انبثاق لإشكال نظري ـ علمي جديد تماماً يقطع نهائياً مع الإشكالات الأيديولوجية السابقة مثل الإشكال الهيجلي وإشكال الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. أنتج ماركس، وفقاً لهذا التصوّر، معرفة فريدة وفذّة بإعماله الوسائل والأدوات النظرية الجديدة التي ابتدعها في مادة خام ذهنية جاهزة هي التعاميم الاقتصادية الأولى محوّلاً إياها إلى معارف علمية ثورية حقيقية وناجزة. لكن بما أن الأشياء المادية والوقائع الاجتماعية والصيرورات التاريخية ليست تجريدات أو تعاميم أولى أو ما شابه ذلك فلا علاقة لعلم ماركس وإشكاله النظري بها بخاصة أن التعاميم الأولى ليست ناتجة بدورها عن أية ملاحظة دقيقة أو علمية لطبيعة تلك الموضوعات. لذلك مهما وقع على صعيدها فإنها لا يمكن أن تؤثّر على الإشكال النظري الماركسي أو غيره. وفقاً لهذه الصورة لممارسة ماركس العلمية والنظرية تتحول ثورته الكوبرنيكية إلى مجرّد مجابهة عقيمة بين إشكالين نظريين متجاورين ومتعارضين ومتنافيين يدّعي كل واحد منهما العلمية الكاملة مؤكداً أن العلم هو تماماً ما يفعله ويمارسه المنتمون إليه وليس غيره، وذلك وفقاً لقواعده الداخلية وتصوراته الذاتية ومعاييره الجوّانية. بمعنى آخر لا شيء يميّز الإشكال النظري الماركسي عن غيره ويحدّد علميته سوى مزاعمه عن نفسه وادعاءاته عن إدائه. ويعني هذا بدوره أن الأحكام التي توصّل إليها ماركس عن الرأسمالية صادقة ليس لأن الواقع الرأسمالي وصيرورته يثبتان ذلك، بصورة أو بأخرى، بل لأن الإشكال النظري الذي ابتدعه ماركس واستخدمه لإنتاج معارفه عن الرأسمالية يقرر صدقها ويتطلّبه وفقاً لمعايير صدقه الذاتية وقواعد علميته الداخلية. كما يعني أيضاً

أن انتقال ماركس نفسه من الإشكال الكنطي ـ الفختوي، مثلاً، إلى الإشكال الهيجلي ثم الفويورباخي يتحول بدوره، عند آلتوسير، إلى مجابهة عقيمة أخرى بين إشكالات نظرية مغلقة على نفسها متجاورة وغير قابلة لأية مقارنة عملية أو مفاضلة معرفية فيما بينها، تماماً كما هي حال بارادايمات توماس كوهن المتجاورة مكانياً أو المتعاقبة زمنياً. يكمن الفارق بين كوهن وآلتوسير في أن الأول مستعد للاعتراف صراحة بالنتائج العدمية ابستمولوجياً وعلمياً المترتبة على منطلقاته التواضعية ـ التصورية في حين يحاول آلتوسير إما التهرّب من مواجهتها جهاراً أو التعتيم عليها عمداً أو الالتفاف حولها غموضاً. لا مانع عند كوهن من الإقرار والإعتراف بأن «تشكيلات نظرية» مثل اللاهوت والتنجيم وفيزياء أرسطو والكوزموجونيا (أي أساطير نشوء العالم وتكوينه) تشكّل كلها «علوماً» ومعارف حقيقية وفقاً للمعايير الداخلية للإشكالات النظرية التي تحكم كل واحدة منها تماماً كما هي الحال عنده بالنسبة «للتشكيلات النظرية» الحديثة وإشكالاتها النظرية البديلة مثل الانتروبولوجيا والفلك وفيزياء جاليليو ـ نيوتن والكوزمولوجيا المعاصرة. الآن، تكمن معضلة آلتوسير في الاستحالة التي يواجهها أي ماركسي يريد أن يقرّ صراحة بموقف كهذا أو بتبنيه، وأن يحافظ على ماركسيته في الوقت ذاته!

قيصر: بغضّ النظر عن مصطلحات آلتوسير الخاصة مثل الإشكالات والتشكيلات والقطيعات، أوَلم تقع مجابهة حقيقية ـ وقطيعة ابستمولوجية وغير ابستمولوجية ـ بين الاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي وبين الاقتصاد السياسي الذي أنشأه ماركس؟

عظم: وقعت بالتأكيد ولكنها لم تكن عقيمة أبداً كما أنها لم تقع بالطريقة التي يقدمها بها آلتوسير. كذلك لا مانع عندي من غضّ النظر عن المصطلح الآلتوسيري لأنني تبيّنت أنه كثيراً ما يتعامل مع تبديل الأسماء والمصطلحات وكأنه تقدم معرفي أو اكتشاف علمي جديد. الغائب الكبير في التصوّر الآلتوسيري للمجابهة والقطيعة وما إليه هو أولاً الجدل وثانياً التحقق بالمراجعة على الواقع. ليس صحيحاً أن ماركس غادر الإشكال النظري الكنطي ـ الفختوي إلى الإشكال الهيجلي إلى آخره لأسباب محض ذهنية وإبداعية كما توحي تلميحات آلتوسير وباليبار الغامضة والملتبسة. غادر ماركس الإشكالات إياها لأنه كان يبحث، بصورة معتمة وشبه لا واعية في أول الأمر، عن «مصدر الفكرة في الواقع» وعن مدى صلاحية تلك الفكرة في تفسير ذلك الواقع ومدى فعاليتها في تغييره. أي تخلّى عنها لأنه كان ينظر حوله جيداً ويدرس بتمعّن فيدرك بؤس الإشكال النظري الذي يحمله في رأسه بالمقارنة مع الواقع وحركته وثرائه وتعقده، ومع ما يبدو أنه حقيقته الأعمق والأبقى. كذلك ليس صحيحاً أن نقد ماركس للاقتصاد السياسي الكلاسيكي جاء من خارجه تماماً، أي من مواقع الإشكال النظري الماركسي المجاور والبديل وحده. جاء نقد ماركس نتيجة تدقيقه في تفسيرات الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وفرضياته ومنطلقاته ومناهجه بما يبيّن ليس نقاط قوته فقط بل نقاط ضعفه وأغلاطه وتناقضاته مع الدعوة إلى مراجعة ذلك كله على الخصائص الحقيقية لواقع الرأسمالية وعلى محركاتها وميولها الأعمق على المدى الطويل. اشتباك ماركس النقدي الصارم ـ وغير العقيم بالتأكيد ـ مع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كان المدخل الذي

مكّنه من إنجاز ثورته الكوبرنيكية في العلوم الاجتماعية والتاريخية والإنسانية. لهذا السبب: لا يتألف الكل الاجتماعي عند ماركس من أجزاء متفاعلة تحدّد طبيعته فحسب، بل تتحدّد طبيعة الأجزاء أيضاً وفقاً لتأثير الكل ذاته على أجزائه وفاعليته فيها. ولا يجمع الكل الاجتماعي، عنده، عناصره المؤتلفة في وحدة وظيفية متماسكة تعيد إنتاجه فحسب، بل يضمّ أيضاً أجزاء متناقضة وقوى متناحرة وميولاً متصارعة تدفع به إلى أبعد من مجرّد إعادة إنتاج نفسه، أي إلى أن يصير غير ما هو عليه الآن. لا يشكّل نمط الانتاج الرأسمالي عنده التنظيم الإنتاجي والاجتماعي الأكثر تعقيداً ونمواً وتقدماً في تاريخ البشرية فحسب، بل يشكّل أيضاً المفتاح الأرقى والمنطلق الأنضج لفهم ذلك التاريخ وتفسيره علمياً.

قيصر: إذا كان مصدر أدوات المعرفة العلمية وونسائلها، أي لحظتها الحاسمة، هو العبقرية والإبداع والانبثاق ما هو موضوعها الأخير إذن؟ كما تعلم اضطر كوهن إلى الاعتراف، تحت ضغط نقاده، بأن فلسفة العلم التي يطرحها تؤدي إلى مفارقات من النوع التالي: غياب تصوّر الأوكسجين، مثلاً، من الإشكال النظري الأرسطي ـ التومائي يعني ببساطة أن العالم الفيزيقي قبل بريستلي ـ لافوازييه هو بالفعل غير العالم الفيزيقي بعدهما!

عظم: لأن موضوع المعرفة عنده ليس الأوكسجين (الطبيعة، العالم المادي) بل تصوّر الأوكسجين كما هو قائم في شبكة التصورات الكيميائية السائدة، أي في الإشكال النظري المسيطر على

«مدينة العلماء» الكيميائيين في لحظة معيّنة. وبما أن حدود العالم الفيزيقي عند أرسطو ـ الأكويني هي حدود إشكالهما النظري لا بد من الاستنتاج بأن عالمهما الفيزيقي خال من الأوكسجين. من حسنات كوهن أنه لم يتمتع بالجرأة الكافية لإقرار هذه النتيجة والقبول بها. الجريء حقاً في هذا الميدان هو بول فايرابند لأنه دفع الاتجاه التواضعي ـ التصوّري إلى نتائجه المنطقية القصوى وقبل بها على علاّتها وأقرّها على الرغم من كل ما تنطوي عليه من استحالة وسخف وعبثية. في الواقع، أدعو كل مهتم بالاتجاه التواضعي ـ التصوّري المعاصر في فلسفة العلوم إلى التمعنّ جيداً في كتابيه «ضد ـ المنهج» و«وداعاً أيها العقل» لأن فيهما الشفاء الكامل، على ما يبدو لي، من الأوهام التي ينشرها هذا الاتجاه والمثاليات التي ينسجها.

قيصر: تقصد دعوته الحارة إلى «الفوضوية الابستمولوجية» كمنهج للعلم واستراتيجية له وتطبيق الخ؟

عظم: أضف إلى ذلك رفعه شعار «كلّه ماشي» في العلم وغير العلم. أي إذا كان الإشكال النظري الأرسطي ـ التومائي لا يعترف بوجود الأوكسجين ولا يذكر الديناصورات، فالأوكسجين، إذن، غير موجود والديناصورات لم تسكن سطح الأرض منذ حوالي مئة مليون سنة. وإذا كان الإشكال النظري العلمي المعاصر يعترف بوجود الأوكسجين والديناصورات معه فإن الأوكسجين موجود، وكذلك الديناصورات. شعار «كلّه ماشي» يعني ببساطة: التنجيم ماشي معرفياً وعلمياً وكذلك علم الفلك، سفر التكوين ماشي كوزمولوجياً ومعرفياً وكذلك تكوّن

المجرات، ثبات الأنواع الحيّة ماشي بيولوجياً ومعرفياً وكذلك نشؤوها وتطورها وارتقاؤها، التنبؤ العلمي ماشي رياضياً ومعرفياً وكذلك السحر والشعوذة الخ. وأؤكد لك أن فايرابند لا يمزح أو يقول هذه الأشياء من قبيل الدعابة أو السخرية إذ يؤكد في كتابه «ضد ـ المنهج» أن من حق كل مواطن يعيش في دولة حرّة وديمقراطية أن يطالب نظام التعليم العام في بلده بتدريس أولاده التنجيم بدلاً من علم الفلك. الطريف في الموضوع كله هو أن صاحبنا يدافع عن الفوضوية المعرفية بأسلوب معرفي كلاسيكي نموذجي لا فوضوية فيه أو سوريالية. كما يُقْدِم على تدمير المنهج العلمي ونسفه في الكتاب ذاته، لصالح إحلال شعار «كلّه ماشي» محله، بمنهج علمي رصين واستناداً إلى مطالعات واسعة وبحوث معمقة في تاريخ العلوم الحديثة والقديمة ومشكلاتها. مرة ثانية نجد أصحاب هذه النزعات والميول وهم يتبنّون مواقف ترتدّ على نفسها لتدحض نفسها بنفسها أو هم يدحضونها بأنفسهم، أي بممارساتهم الفعلية التي تُكَذِّب وتنقض تعاليمهم. هناك شيء ما مضحك جداً في ظاهرة الفوضوي الابستمولوجي الذي يدافع عن الفوضى المعرفية والعلمية بمنتهى الانتظام المعرفي والدقة العلمية والتنسيق المعلوماتي التاريخي العالي المستوى، وفي ظاهرة العالم الذي يهاجم المنهج العلمي كله ويدعو إلى إلغائه والتخلص منه جملة وتفصيلاً بطريقة منهجية تماماً تتقيد بحذافير المنهج المرفوض ودقائقه وتراعي حرفياً شروطه ومتطلباته جميعاً. تذكّرني هذه المفارقة بظاهرة محلية معكوسة، أقصد تلك العقول العربية التي تهاجم بقوة الخطابة والعقل الخطابي بلهجة خطابية لا تجارى وبعقل خطابي لا مثيل له! وتلك العقول العربية التي تدعو إلى

العلم الحديث بلهجة شهرزاد وتمتدح العلمية وأهميتها بأسلوب ألف ليلة وليلة!

قيصر: يبدو لي أن ماركسية آلتوسير تمنعه من الذهاب بعيداً في المنزلق المثالي المترتب على الاتجاه التواضعي ـ التصوّري بانسبة لموضوع المعرفة العلمية.

عظم: تعني تمييزه...

قيصر: أعني تمييزه بين الموضوع المعرفي والموضوع الواقعي.

عظم: لا أكتمك أن محاولتي متابعة هذه المسألة في نثر آلتوسير سببت لي أوجاع رأس حقيقية. يستخدم آلتوسير براعته كلها وأناقة أسلوبه بكاملها للالتفاف حول السؤال الأساسي: ما علاقة النسق المعرفي التصوّري، أي الإشكال النظري، بالواقع الذي يُفترض أننا نسعى إلى معرفته بواسطة ذلك الإشكال؟ أو بعبارة أكثر إيجازاً ما علاقة الموضوع المعرفي بالموضوع الواقعي؟ كيف يمكن للأول أن يحمل معرفة بالثاني إذا كان التماس بينهما ممنوع استقرائياً وتَحَقُّقياً؟

قيصر: ألم تتوّصل إلى استنتاج ما بعد الدراسة والمتابعة وآلام الصداع؟

عظم: بلى، أولاً، ضمن نطاق معطيات نظرية الممارسة النظرية لا حل ممكن لهذه المعضلة. في الواقع، تعيد الآلتوسيرية انتاج

معضلة ديكارت القديمة حول وجود العالم الخارجي ومعرفته دون إمكانية اللجوء إلى الحلول الديكارتية المعروفة أو ما شابهها. ثانياً، إن الحلول الظاهرة التي يقدمها آلتوسير هي حلول بقرار أو هي حلول لفظية اصطلاحية لا أكثر. ثالثاً، إن مثالية آلتوسير الابستمولوجية تطغى، في التحليل الأخير، على ماركسيته وتتغلّب عليها. الآن سأعرض بإيجاز أهمّ الاعتبارات التي أوصلتني إلى هذه النتيجة. يميز ألتوسير بين: (أ) «الموضوع العيني ـ في ـ الواقع». (ب) «الموضوع العيني ـ في ـ الفكر». توخياً لمزيد من الإيضاح دعني أضرب مثلين: ١): الأوكسجين هو الموضوع العيني ـ في ـ الواقع. تصوُّر الأوكسجين في الإشكال النظري الكيميائي الحديث هو الموضوع العيني ـ في ـ الفكر. ٢): عند باليبار التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية الرأسمالية هي الموضوع العيني ـ في ـ الواقع. نمط الانتاج الرأسمالي كما ورد في الإشكال النظري الماركسي هو الموضوع العيني ـ في ـ الفكر. تنشأ المعضلة من تأكيد آلتوسير الصريح والمتكرّر وغير الملتبس، وفي مؤلفاته كافة، ان المعرفة العلمية مهما كان نوعها هي معرفة بالموضوع العيني ـ في ـ الفكر وحده وليس بغيره. أي أن الموضوع المعروف هو من نسيج المعرفة النظرية نفسها ومن طبيعتها وهَيولاها ولا علم أو معرفة بغيره. في الواقع يقول آلتوسير أكثر من ذلك بتأكيده أولاً، إن الموضوع العيني ـ في ـ الفكر هو من بناء النظرية العلمية التي تفسرّه ومن اصطناع الإشكال النظري المسخّر لمعرفته أصلاً. وثانياً، إن الموضوع العيني ـ في ـ الواقع، الذي يبقى على حاله قبل حدوث المعرفة وبعدها، على حدّ اعترافه، لا يهمّ العلم والمعرفة العلمية ولا علاقة له بهما.

يطرح آلتوسير الأسئلة التالية في «قراءة رأس المال»: (أ) ما هو موضوع كتاب «رأس المال»؟ (ب) ما هي علاقة الكتاب بموضوعه؟ (جـ) ما هي طبيعة الخطاب الذي ينطوي عليه «رأس المال» والذي يُعمله ماركس في ذلك الموضوع؟ فيما يلي تلخيص مركز لإجابات آلتوسير: (أ) موضوع كتاب «رأس المال» هو ذلك التصوّر النظري الذي صنعه أو أنتجه ماركس، أي «نمط الانتاج الرأسمالي». (ب) علاقة الكتاب بموضوعه كعلاقة أية نظرية علمية بموضوعها العيني ـ في ـ الفكر، بمعنى أنها هي المنتجة والصانعة والمحددة والعارفة له. (جـ) الخطاب الذي ينطوي عليه «رأس المال» هو إشكال نظري علمي وفقاً لمعاييره الداخلية ومقاييسه الضمنية وقواعده الذاتية. من هنا قناعة آلتوسير المعلَنة بأن الماركسيين كلهم لم يفهموا «رأس المال» لأنهم اعتقدوا أن موضوعه هو الرأسمالية كواقعة تاريخية، أي الرأسمالية كموضوع عيني ـ في ـ الواقع، في حين أن الأمر خلاف ذلك تماماً. ومن هنا ردّه على القائلين بأن موضوع «رأس المال» هو الاقتصاد الرأسمالي الإنكليزي الكلاسيكي بقوله إن الرأسمالية البريطانية لم تشكل بالنسبة لـ ماركس إلّا مصدراً لوسائل الإيضاح وحالة مناسبة لضرب الأمثلة لا أكثر؟! بعبارة أخرى النماذج والأمثلة والمعلومات التي استقاها ماركس من الاقتصاد الرأسمالي الإنكليزي ليست براهين وشواهد وحجج على صواب فرضياته وصدق نظريته وموضوعية تحليلاته، كما يظن الماركسيون، بل مجرّد وسائل إيضاح لمفاهيم المادية التاريخية وتصوراتها وتنظيراتها. يعني هذا بدوره أن البروليتاريا والصراع الطبقي والثورة الاجتماعية التي تتناولها نصوص ماركس النظرية وتدرسها وتعللها ليست إلّا موضوعات

عينية ـ في ـ الفكر اصطنعها إشكاله النظري لا أكثر، ولا علاقة للمادية التاريخية بها كموضوعات عينية ـ في ـ الواقع! تزداد المعضلة تعقيداً حين ندرك أنه على الرغم من اعتراف آلتوسير بوجود الموضوع العيني ـ في ـ الواقع (الواقع المادي) يجرى كل شيء في نظرية الممارسة النظرية وكأن الموضوع الواقعي غائب تماماً وغير موجود ولا يتذكّره آلتوسير إلاّ في لحظة أخيرة يضطر فيها إلى ردّ تهمة المثالية المعرفية الكاملة عن نفسه وعن فكره وعن قراءته لـ ماركس. بعبارة أخرى الواقع المادي عند آلتوسير معلّق ومحصور ضمن قوسين في أحسن الأحوال مما يعطي الموضوع العيني ـ في ـ الواقع، في فكره، وظيفة تشبه كثيراً وظيفة كل من الشيء كما هو في ذاته عند كنط وتصوُّر النومين في فلسفته النقدية. إن أقصى ما يذهب إليه في تحديده للعلاقة بين الموضوعين هو قوله بأن الموضوع العيني ـ في ـ الفكر «معنيٌّ» بالموضوع العيني ـ في ـ الواقع، وفي هذه الإشارة استنفار خفي، على ما أعتقد، لنظرية «العناية» عند هايدجر. طبعاً يفترض هذا التمييز بين الموضوعين مفهوماً للعلم يحصره تماماً في التعامل مع التصورات المجردة وعلاقاتها ببعضها البعض بدلاً من المفهوم الواقعي والماركسي الذي يركز على تعامل العلم مع صلة تلك التصورات بواقع غير تصوّري وغير نظري. في الحالة الأولى نتعامل مع تطابق الفكر مع الفكر وحده في حين نتعامل في الثانية مع تطابق الفكر مع الواقع. من هنا استحالة الإجابة الواضحة على السؤال الذي يصرخ في نصوص آلتوسير: هل تعني المعرفة بالموضوع العيني ـ في ـ الفكر معرفة حقيقية أيضاً بالموضوع العيني ـ في ـ الواقع؟ في الحقيقة، كان بالبيار أكثر وضوحاً من آلتوسير حول هذه المسألة

حين أكد صراحة أن المادية التاريخية تلغي نهائيا مشكلة «الإحالة» إلى موضوع خارجي مستقل عن الموضوع الذي اصطنعته المعرفة لنفسها على مستوى الفكر الخالص. لديّ ثلاث ملاحظات أخيرة حول مثالية آلتوسير المعرفية:

١): يستنجد آلتوسير في الدفاع عن الفصل الكامل الذي أقرّه بين الموضوعين بسابقة سبينوزا الذي ميّز بشكل قاطع بين مملكة الفكر من ناحية ومملكة الواقع المادي من ناحية ثانية. تحديداً يستشهد آلتوسير بتأكيد سبينوزا القائل إن تصوّر الدائرة وحده يشكل موضوع المعرفة الهندسية وليس الدائرة الواقعية في العالم المادي. يزعم آلتوسير أن ماركس كان سبينوزيّاً حرفياً في ماديته التاريخية. قراءة آلتوسير التشخيصية لـ سبينوزا تتعامل مع تعاليمه على طريقة «لا تقربوا الصلاة» إذْ لا معنى لتفريق سبينوزا بين الدائرتين دون عقيدة التناسق الأزلي المسبق بين مملكة الفكر ومملكة المادة، أي توسط الجوهر الإلهي المطلق بينهما بحيث تتفتح سلسلة العلل والمعلولات في مملكة الفكر بتواز تام وتطابق كامل مع تفتح سلسلة العلل والمعلولات في مملكة المادة المستقلة عن الأولى استقلالاً تاماً. عقيدة التناسق الأزلي المسبق (طيبة الله عند ديكارت) هي التي تسمح لـ سبينوزا بتأكيد انطباق تصور الدائرة في الهندسة انطباقاً حقيقياً على الدائرة المادية بحيث تحمل الأولى معرفة صادقة ويقينية وكلية عن الثانية. كذلك يستنجد آلتوسير في أكثر من موقع بقاعدة سبينوزا القائلة: «الصادق هو علامة نفسه وعلامة الكاذب في الوقت ذاته» ليثبت أن الصادق، عند ماركس، يشهد على نفسه بأنه مصنوع صنعاً. مرة ثانية، لا معنى لهذا الكلام كله خارج إطار منهج سبينوزا الهندسي وتعريفاته وبديهياته

وافتراضاته الأولى. لا يمكن أن يكون الصادق علامة نفسه وعلامة الكاذب في الوقت نفسه إلّا بالنسبة لفيلسوف ديكارتي أصولي يحصر الصدق كلياً إما في القضايا البديهية الجلية بذاتها والتي يدرك نور العقل الطبيعي صدقها مباشرة أو في القضايا المستنبطة منها وفقاً للمنهج الرياضي ـ الهندسي وقواعده. وحدها القضايا الجلية بذاتها يمكن أن تكون في وقت واحد علامة صدق ذاتها وعلامة كذب كل ما يخالفها. كذلك، يمكن أن تكتسب قاعدة سبينوزا معنى آخر عند جون لوك بحكم قبوله بوجود قضايا أولية صادقة تجريبياً ينبني عليها صرح المعرفة الإنسانية. لكن ماذا يمكن أن تعني القاعدة السبينوزية بالنسبة لفيلسوف لا يقبل بالتجربة مقياساً للصدق من ناحية ولا يقبل بالنور الطبيعي للعقل معياراً له من ناحية ثانية؟ لا شك أن الصادق «مصنوع صنعاً» عند سبينوزا ولكن فقط بالمعنى الاستنباطي الصوري للصنع، أي بالمعنى الذي «تَصنع» فيه المقدمات النتيجة في القياس المنطقي الصحيح لا أكثر وليس بأي معنى انتاجي ـ بنيوي قد يهمّ آلتوسير. أعتقد أنك ستوافقني على أنه مهما اجتهدنا وأجدنا في قراءاتنا التشخيصية لـ «رأس المال» والمادية التاريخية يستحيل أن نعثر فيهما على ما يشبه عقيدة التناسق الأزلي المسبق أو ما يقترب من منهج سبينوزا الهندسي. في الواقع جرّب ماركس المنهج الهندسي في مطلع حياته الفكرية وفقاً لما ذكره في الرسالة المطوّلة المعروفة التي وجّهها إلى والده حين كان طالباً جامعياً. شرح ماركس الفتيّ جداً وقتها لوالده كيف حاول الكتابة في موضوعات مثل القانون والميتافيزيقا مستخدماً المنهج الهندسي ـ السبينوزي وكيف تجاوزه بسرعة ورفضه بسبب صوريته الخالصة وشكلانيته

المحض. عدّ ماركس وقتها المنهج الهندسي نوعاً من «الدوجمائية الرياضية العقيمة وغير العلمية» بسبب انفصام بديهياته وتعريفاته الأولى الخ عن الواقع انفصاماً تاماً. لم يؤد استخدام المنهج الهندسي بالنسبة لـ ماركس إلاّ إلى «الدوران حول الموضوع» وإلى الاستدلال نزولاً وصعوداً من مقدمات تجريدية مفتعلة إلى نتائج لا تقل عنها تجريدية وافتعالاً. واضح أن نقد ماركس للمنهج الهندسي هنا يحمل أصداء الهجوم التدميري الشهير الذي شنّه فرانسيس بيكون على المنطق الصوري ـ السكولائي العقيم لصالح المناهج العلمية التجريبية الجديدة في دراسة الطبيعة وتفسير ظواهرها. في مواجهة هذا العقم اقترح ماركس في رسالته إلى والده استخدام منهج ديناميكي يسمح بدراسة «الموضوع وفقاً لصيرورته» ووفقاً «لثراء محتوياته وتفتحها». ٢): مرة ثانية أجدني مضطراً للإشارة إلى المصدر الباشلاري الذي استعار منه آلتوسير صيغته في التفريق بين الموضوع العيني ـ في ـ الفكر والموضوع العيني ـ في ـ الواقع. أقصد تحديداً كتاب باشلار «الروح العلمية الجديدة» حيث بيّن أن موضوع المعرفة في بنائيته (أي بنائية باشلار) هو من اختراع المعرفة النظرية ذاتها ومن صنعها. لهذا نجده أولاً، يهاجم المحاولات التي تؤسس صدق النظرية العلمية وموضوعيتها الخ بإحالتها على الأجسام أو الجُسيمات أو الوقائع أو الصيرورات المادية الموجودة وجوداً مستقلاً عن المعرفة ذاتها وعن النظرية نفسها. من هنا الشعار الأبستمولوجي الذي رفعه في الكتاب: «أخبرني كيف يجري البحث عنك لأخبرك من أنت». أي أن مناهج البحث وطرائقه هي التي تنتج الموضوع المبحوث وتصنع طبيعته. من هنا أيضاً قراءات آلتوسير التشخيصية

لـ ماركس ولينين التي تجهد لتحويل كلٍ من «رأس المال» و«المادية والنقد التجريبي» إلى نماذجٍ متقدمة عن البنائية الباشلارية بدلاً من الواقعية المادية. ثانياً، يتهم باشلار العلماء بالنزوع إلى الشيئية والتشييء لأنهم يميلون دوماً إلى إسقاط بناءاتهم النظرية وإبداعاتهم التصوّرية على الأشياء أو هم يتخيلونها خصائص حقيقية لموضوعات مستقلة قائمة بذاتها بمعزل عن البناءات النظرية نفسها والإبداعات العقلية ذاتها. هنا يشبّه باشلار العلماء بالشعراء الذين يميلون بطبعهم إلى إضفاء صفة أونطولوجية مستقلة على نتاج عبقرياتهم الخلاقة ويدعو إلى ضرورة مقاومة هذا الميل وإلى فضحه كلما ظهر لدى أي من الفريقين المعنيين. لهذا يؤكد باشلار خلو فكرة «العالم الفيزيقي» (الموضوع العيني ـ في ـ الواقع عند آلتوسير) من أي محتوى إيجابي أو معنى حقيقي مع الاعتراف بفائدتها الوظيفية في الإشكال العلمي النظري السائد ودورها الإيجابي الموجِّه في البحث العلمي عموماً. ٣): ألمح في نظرية الممارسة النظرية ارتداداً ضمنياً إلى مثالية لوكاش الشاب المعرفية. تعني أطروحة آلتوسير القائلة بأن موضوع المعرفة العلمية هو الموضوع العيني ـ في ـ الفكر وحده العودة مباشرة إلى رهن المعرفة الحقيقية بالهوية الواحدة للعارف والمعروف، للذات العالمة والموضوع المعلوم، أو على حدّ تعبير القاعدة الأبستمولوجية القديمة: لا يعرف الشبيه إلاّ شبيهه. بعبارات أكثر عصرية نقول لا يعرف العلم النظري موضوعاته إلا لأنها تشكّل تموضعاً لقدراته المعرفية الخلاقة. وكما أن نظرية البراكسيس عند لوكاش عملت على تجديد الماركسية بالإصرار على أن المعرفة الحقيقية هي التي تغيّر موضوعها في فعل المعرفة فإن نظرية

الممارسة النظرية عند آلتوسير تعمل على تجديد الماركسية بالإصرار أيضاً على أن تبديل الجهاز النظري العارف يستدعي بالضرورة تبديل موضوع المعرفة ذاته.

قيصر: كان نقدك لنقد آلتوسير الشديد للتجريبيّة مدخلاً جيداً لتناول نظرية المعرفة عنده ومناقشتها. وربما ألمح في نقده المشابه للاقتصادوية مدخلاً موازياً لتناول نظريته في البراكسيس الاجتماعي ومناقشتها.

عظم: جيد. المقارنة مع **لوكاش** مفيدة هنا أيضاً. نفى **لوكاش** في «التاريخ والوعي الطبقي» أن تكون الميزة الرئيسية للمادية التاريخية هي تركيزها على أولوية القاعدة الاقتصادية ـ الانتاجية في فهم حياة مجتمع ما وتفسير تطوره الخ ليؤكد أن ميزتها الحقيقية تكمن في ما أسماه «باعتناق وجهة نظر الكل» في تناول المجتمع. من «وجهة نظر الكل» يبدو البراكسيس الاقتصادي مجرّد واحد من أنواع البراكسيس الكثيرة السائدة في المجتمع المعني دون أن تكون له أية أفضلية سببية، مثلاً، على غيره. الآن، على الرغم من اختلاف المصطلحات وأساليب المعالجة لا أجد أية فوارق جوهرية حقيقية بين نظرية آلتوسير في البراكسيس الاجتماعي (الممارسة الاجتماعية، على حد تعبيره) وبين موقف **لوكاش** المثالي صراحة. لهذا يهاجم آلتوسير بعنف كل محاولة لمركزة الكل الاجتماعي، بأية صورة من الصور، حول القاعدة الاقتصادية ـ الانتاجية وعليها ناعتاً إياها «بالاقتصادوية». يتعامل آلتوسير مع «الاقتصادوية» بالطريقة ذاتها التي تعامل بها مع التجريبيّة، أي يوسّع معناها بحيث يُدخل أي

دور متميّز يمكن أن تعطيه الماركسية أو غيرها للقاعدة الاقتصادية - الانتاجية في حياة المجتمعات البشرية وحركتها وتاريخها في عداد الاقتصادوية المرفوضة حكماً. إذا كانت السوسيولوجيا المادية مستحيلة عند لوكاش الأول فإنها مرفوضة تماماً عند آلتوسير الأول والأخير لأنها لا يمكن أن تكون إلاّ ضرباً من ضروب «الاقتصادوية» اللعينة. مرة ثانية، يشكّل الهجوم على هيجل هنا ذريعة للنيل منْ مادية علم الاجتماع الماركسي. يشكل الكل الاجتماعي الهيجلي عند آلتوسير «وحدة تعبيرية» بسبب تمركز أجزائه حول روح مركزي معيّن يسكنها كلها فيعطيها طابعها وخصائصها كما يعبر كل جزء من هذه الأجزاء عن ذلك الروح وطبيعته. لا نحتاج إلى ذكاء كبير لندرك أن المقصود بهجوم آلتوسير على الكل التعبيري الهيجلي هو في الحقيقة ذلك الكل الاجتماعي الآخر الذي يفترض بأجزائه أن تتمركز حول القاعدة الاقتصادية والانتاجية وترتكز إليها بحيث يستمدّ كل جزء من هذه الأجزاء طابعه الغالب وخصائصه المميزة الكبرى من طبيعة تلك القاعدة. يُحلّ آلتوسير، بالتالي، فكرة الكل الاجتماعي «كمجموع» تعددي متنوع محل فكرة الكل الاجتماعي «كوحدة تعبيرية» واحدة موحدّة.

قيصر: لكن الكل الاجتماعي عند لوكاش هيجلي - تعبيري بالتأكيد وهو ليس كذلك عند آلتوسير!

عظم: صحيح، لكن النقطة الأساسية ليست هنا. المطلوب عند لوكاش كما عند آلتوسير هو فك لحمة الكل الاجتماعي

الماركسي بقاعدته الاقتصادية ـ الانتاجية. تذهب عملية التفكيك عند **لوكاش** باتجاه مثالي أحادي هيجلي اسمه «وجهة نظر الكل» في حين تذهب العملية ذاتها عند **آلتوسير** باتجاه مثالي تعدّدي وظيفي اسمه «وجهة نظر الممارسة الاجتماعية». ينفي **لوكاش** ضمناً في كتابه الشهير الأولولية السببية والتسلسلية للقاعدة الاقتصادية ويُحِل محلها ظواهر «تفسيرية» للكل الاجتماعي البورجوازي مثل الوثنية والتشييء والصراع الطبقي والتدخل الواعي والإرادي للبروليتاريا الخ. يزيح آلتوسير الأولوية الزمنية والسببية والتعليلية التي يفترض بالقاعدة الاقتصادية أن تتمتع بها في المادية التاريخية ليحل محلها أولوية الكل الاجتماعي «كمجموع»، أي أولويته السببية والتعليلية على محتوياته جميعاً بما في ذلك محتواه الاقتصادي ـ الانتاجي. في الكلِ الاجتماعي الآلتوسيري الأجزاء كلها متساوية تقريباً أهمية ووزناً والممارسات المؤلِّفة للكل متكافئة جميعاً في تفاعلها مع بعضها البعض مما يمنع عنده اشتقاق نوع معيّن من الممارسات المنتمية إلى البنية الفوقية، مثلاً، من الممارسات المنتمية إلى البنية التحتية أو تعليل الأولى بإرجاعها إلى الثانية. في الواقع، ينعت **آلتوسير** محاولات الاشتقاق والتعليل والإرجاع هذه كلها بالاقتصادوية. لنرجع قليلاً إلى نظرية المعرفة عنده: لا تشكل الممارسة الاجتماعية المنتجة للمعرفة عنده إلّا ممارسة بين ممارسات أخرى تدخل عليها وتقتحمها وتؤثر فيها وتتأثر بها. في الواقع يصف بالبيار الكلِ الاجتماعي بأنه «نسق من التدخلات». لا يبعد هذا التصور كثيراً عن البراكسيس المعرفي اللوكاشي في «التاريخ والوعي الطبقي». في كلا الحالين المهم في الممارسة المعرفية ليس محتواها المعرفي وصدقها التقريبي وموضوعيتها

العلمية بل وقعها على الكل الاجتماعي وتأثيرها في باقي الممارسات المؤلِّفة له. بعبارة أخرى المهم في «رأس المال» كممارسة منتجة للمعرفة ليس محتواه المعرفي الفعلي ومدى انطباق فرضياته وأطروحاته على واقع نمط الانتاج الرأسمالي وحقيقته إلى آخره، بل في كونه تدخلاً ثورياً فاعلاً في وضع اجتماعي ـ سياسي مسيطر وتأثيراً محوِّلاً في ممارسات اجتماعية سائدة، أي مرة ثانية حلّت ثنائيات المجابهة العقيمة بين الحقيقة والفعل، بين المعرفة والعمل، بين العلم والثورة محل ديالكتيك العلاقة بين الحقيقة والفعل، بين المعرفة والعمل، بين العلم والثورة. يكمن هذا النوع من السوبر ـ تسييس للمعرفة والعلم والفلسفة، على حساب كل اعتبار آخر، وراء التهمة الموجهّة إلى كل من **لوكاش** و**آلتوسير** بالستالينية.

قيصر: أعتقد أن تهمة الستالينية غير دقيقة وغير محقة بخاصة بالنسبة لـ **آلتوسير** نفسه. . .

عظم: على الرغم من كتاب إي. ب. **تومبسون** «بؤس النظرية»؟

قيصر: نعم على الرغم منه، لأن **تومبسون** كان يدافع بقوة كبيرة وحرارة عالية جداً عن المؤرخ وصنعته فردّ الصاع صاعين إلى **آلتوسير** وبنيويته لأنهما أساءا بالفعل إلى التاريخ والتأريخ والمؤرخين. الأهم من ذلك محاولة **آلتوسير** المحافظة على الاستقلال الذاتي والنسبي لأجزاء الكل الاجتماعي بحيث لا تعود الفجاجات الستالينية التي تصرّ على اشتقاق الشعر من إنتاج القطن، مثلاً، إلى رفع رأسها مجدداً.

عظم: أوافق على المبدأ والغرض، لكن السوبر ـ تسييس للمعرفة والعلم الذي نجده عند آلتوسير لا يخدم المبدأ والغرض لأن الاستقلال الذاتي للعلم نابع من مقدار حمله للحقيقة ومن صلته بالواقع إلى آخره وليس من مجرد نوع التأثير الذي يمارسه على الكل الاجتماعي وعلى باقي الممارسات التي ينطوي عليها ذلك الكل. لا يُقاس الخطاب العلمي بمعيار الخصائص المميزة للخطاب السياسي. إذا كان إنتاج المعرفة العلمية ليس إلّا ممارسة تصطف إلى جانب الممارسات الاجتماعية الكثيرة الأخرى ما الداعي، إذن، إلى تمييزها واحترام استقلالها الذاتي وعدم التعامل معها بمنطق انتاج القطن وصناعة التراكتورات؟ أعتقد أن احترام المادية التاريخية الكلاسيكي لجدلية الفوارق النوعية عموماً وللتفاعل بين أصعدة الوجود الفيزيقي والحيوي والإنساني، واحترامها للتأثير المتبادل بين مستويات الوجود الاجتماعي الانتاجية والثقافية والروحية الخ يخدم الأغراض التي يرمي إليها آلتوسير أكثر بكثير من نظرية البراكسيس الاجتماعي البنيوي.

قيصر: على كل حال دعني أرجع إلى ما ذكرته عن رغبة آلتوسير في فك الارتباط بين الكل الاجتماعي والقاعدة الاقتصادية ـ الانتاجية. يبدو لي أن آلتوسير حاول استعادة العلاقات الأكثر مرونة وارتياحاً واتساعاً بين القاعدة الاقتصادية والمستويات الأخرى من الكل الاجتماعي بتبنيه عبارة إنجلز القائلة بأن الاقتصاد في الماركسية هو العنصر المقرر والمُحَدِّد في اللحظة الأخيرة فقط وليس في اللحظات كلها.

عظم: المشكلة في فلسفة آلتوسير مزدوجة هنا: **أولاً**، ماذا عن

اللحظة الأولى؟ أعتقد أن البنية التحتية في المادية التاريخية تقرِّر وتحـدِّد وتحتم سببياً في اللحـظة الأولى أيضاً وليس في اللحـظة الأخيرة وحدهـا. أي لا بدّ من لحـظة نستطيـع أن نقول فيهـا إن القاعدة الإنتاجية أخذت بإنتاج بنية عليا ملائمة لها وبتوليد ظواهر فوقية مناسبة لنموّ طاقاتها وضـرورية لعمليـة إعادة إنتـاج نفسها. ثانياً، لا تحل لحظة الاقتصاد المقرِّرة في نـظرية آلتـوسير أبـداً، أي تبقى مؤجلة على الدوام تماماً مثل جودو الذي لا يـأتي على الرغم من طول الانتظار، بل قلْ أبديتـه. أيٍّ نوع من المـاركسية هو هذا الذي لا يعترف للاقتصاد إلّا بلحـظة مقررة أخيـرة ولكن مؤجلة دومـاً؟ يكمن الجـواب في سـوسيـولـوجيـات البـراكسيس الاجتمـاعي السائـدة ونظريـاتها الـرائجة والتي يحـاول آلتوسّيـر إقحامها على المادية التاريخية ثم إعـادة اخراجهـا بلغة مـاركسية ومصطلحات «رأس المال»، مثلاً مثـالية مـاكس فيبر كمـا تتجلّى في «الأخلاق البروتستـانتية وروح الـرأسماليـة»، وظيفيّة تالكوت بـارسـونـز كمـا في «بنيـة الفعـل الاجتمـاعي»، شكـلانيـة ليفي ستراوس كما في «الانتروبولوجية البنيـوية». الآن دعني أعـرض نقدياً نظرية البراكسيس الاجتماعي عنده. يعرّف آلتـوسير الكـل الاجتمـاعي على أنه بنيـة معقدة معـطاة مسبقاً من الممـارسـات الاجتمـاعية. هنـا لنـلاحظ التـالي: ١): إصـرار آلتـوسيـر على مفهـومه التقني الضيّق «للممـارسة» وهـو المفهـوم المستمـد من تعـريف ماركس الحِـرَفي ـ الصنـاعي للعمـل المنتـج في «رأس المـال». أي أن مجمـوع الممـارسـات التي يتـألف منهـا الكـل الاجتمـاعي هي نوع من إعمـال أدوات ووسائـل معيّنة (مـاديـة، عقليـة، أيديـولوجيـة إلخ) في مـادة خـام معـطاة مسبقـاً بغـرض تحـويلها إلى نتـاج محدَّد. بمـا أن اللحظة الحـاسمة في هـذا

التعريف للممارسة تكمن في إعمال الوسائل والأدوات في المادة الخام تنطوي بنيوية آلتوسير على إزاحة ضمنية للمسؤولية التفسيرية وللأولوية التعليلية من قوى الإنتاج الاجتماعي إلى أدواته ووسائله. إن قراءة متأنية لـ «قراءة رأس المال» سوف تبيّن أن تحليل آلتوسير يعطي الدور الأول والمسيطر في «الممارسة» الاقتصادية ـ الإنتاجية إلى «وسائل العمل» بدلاً من «قوة العمل». يذهب آلتوسير إلى حدّ التأكيد أن الفوارق بين «وسائل العمل» والتفاوت في مستوياتها هي التي تحدّد طبيعة نمط الإنتاج وهي التي تحدّد مستوى إنتاجية «العمل المنتج» وهي التي تحدد الفوارق بين أنماط الإنتاج المختلفة. .

٢): تصنيف آلتوسير الممارسات التي تؤلف الكل الاجتماعي في أربع فئات رئيسية هي: الممارسات الاقتصادية ـ الإنتاجية، الممارسات السياسية، الممارسات الإيديولوجية، الممارسات النظرية. وتنطوي كل فئة منها على مجموعات لا تُحصى من الممارسات الفرعية والتفصيلية يذكر منها، على سبيل المثال، الممارسات العلمية والتقنية والدينية والأخلاقية والفنّية إلخ. يؤكد آلتوسير الاستقلال الذاتي لكل فئة من هذه الممارسات عن الفئات الأخرى بما في ذلك استقلال وجودها ومنشئها وتفاوت أزمنة تطورها وإيقاع حركتها. يستخدم آلتوسير أكثر من مصطلح وتسمية في مناقشة أصناف الممارسات التي يتألف منها الكل الاجتماعي. بعبارة ثانية يتألف الكل الاجتماعي عنده من أربع «لحظات» أو «مستويات» أو «بُنيات» أما الكل نفسه فهو «بنية البنيات» على حدّ وصفه وتسميته. لا تصدر وحدة مستويات الكل الاجتماعي عنده عن مستواه الاقتصادي، بل عن ما يسميه «بمستواه المسيطر» في لحظة زمنية معيّنة. أي أن فئة

الممارسات الإنتاجية الأولية في مجتمع ما (بنيته أو لحظته الاقتصادية) ليست إلاَّ مستوى آخر من مستوياته ولا تتمتع، بالتالي، بأي وزن خاص أو أهمية متميّزة في تحديد حياته وحركته إلاّ إذا كانت في الوقت ذاته هي المستوى المسيطر أيضاً. الأمثلة التالية توضحّ ما يعنيه آلتوسير: في المجتمع الأثيني القديم كان المستوى السياسي هو المسيطر على الكل الاجتماعي. في المجتمع الروماني (وربما الإسلامي أيضاً) كان المستوى القانوني ـ التشريعي هو المسيطر. في المجتمع القروسطي كان المستوى الأيديولوجي ـ الديني هو المسيطر (عصور الإيمان). في المجتمع الرأسمالي الحديث كان المستوى الاقتصادي هو المسيطر وما زال. طبعاً يتقبّل الكل الاجتماعي الخاضع تنظيماً معيناً لعلاقات مستوياته (أو فئات ممارساته) بعضها بالبعض الآخر بما في ذلك علاقاتها بالمستوى المسيطر ذاته وفقاً لآليات الأخير الخاصة وقواعده الداخلية.

يرفض آلتوسير الكل الاجتماعي الهيجلي بسبب تمركزه حول الروح في حين يهاجم الكل الاجتماعي الماركسي بسبب تمركزه حول الاقتصاد وينعت المدافعين عنه، جملة وتفصيلاً، بالاقتصادوية. أما الكل الماركسي كما قصده ماركس وعناه، وفقاً لتفسيرات آلتوسير، فلا مركز له لأن وحدته مستمدة من تلك الفئة من الممارسات التي تسود لحظاته الأخرى وتسيطر عليها وتنظمها وفقاً لمبادئها الداخلية واحتياجاتها الخاصة في مرحلة معيّنة من الزمن. أرجو أن تلاحظ أن مبدأ آلتوسير في تصنيف المجتمعات المذكورة أقرب إلى تفسيرات هيجل المثالية منها إلى تعليلات ماركس المادية على اعتبار أن البنية الفوقية المسيطرة هي التي تعطي كل واحد منها صفاته المميزة ووحدته

الخاصة. أي، يستمد الكل الاجتماعي وحدته المميزة وطابعه الخاص في الحالات المذكورة أعلاه كلها من مظلة الممارسات الايديولوجية التي تظلّله وليس من ممارسات القاعدة الاقتصادية التي تحمله. كذلك أجد أن هذه القراءة للماركسية لا تفيدنا، في هذه النقطة بالذات، بأي شيء جديد وجدير بالاهتمام حقاً. في حدها الأرقى لا تفعل القراءة الآلتوسيرية سوى التالي: (أ) نفي أن تكون المستويات الفوقية في الكل الاجتماعي مجرّد آثار منفعلة لقوى أخرى وبالمقابل تأكيد تمتعها بفاعليتها المستقلة وتأثيرها الخاص في تكوين الكل الاجتماعي المعني. (ب) نفي أن تكون البنية الاقتصادية وحدها هي الفاعلة والمحتمة والمقرِّرة في الكل الاجتماعي وبالمقابل تأكيد خضوعها هي أيضاً لتأثيرات المستويات الأخرى وفاعليتها وشروطها. (جـ) نفي الاختزالية التبسيطية التي تقع فيها الاقتصادوية المبتذلة وبالمقابل تأكيد أهمية دور مستويات الكل الاجتماعي جميعاً في تكوينه وصنعه وفي الاسهام في تحديد طبيعته المميزة وخصائصه الكلية. الآن، هل في هذا جديد حقاً على الفكر الماركسي المتقدم أو على المادية التاريخية أو على التأريخ الماركسي الجيّد أو على علم الاجتماع الماركسي الجدّي؟ على سبيل المثال، ألا يعرف الماركسيون المعنيون أن النظام القانوني والحقوقي والتشريعي في أي مجتمع راسخ يتمتع باستقلال نسبي كبير عن الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي يحمله وانه يشكل القطاع الأكثر ميلاً إلى المحافظة ومقاومة التجديد والتغيير؟ ألا يعرف الماركسيون المعنيون أيضاً أن القطاع القانوني والتشريعي يمكن أن يقوم، في ظروف أخرى، بدور تقدمي كبير في المجتمع وأن يشكل أداة فاعلة وهامة في

استكمال التحـولات المطلوبة في الكـل الاجتـماعي بما ينسجم مـع تطور قـوى إنتاجـه وحركـة بنيته التحتيـة عمومـاً؟ ألا يعرف المـاركسيـون جيـداً أن الـدفـاع عن التشـريعـات التي يكـرسهـا المجتمـع البورجوازي النـاضـج حـول الحـريـة والـديمقـراطيـة والمساواة وحقوق الإنسان ودفعها إلى نتائجها القصوى والمطالبة بتعميمهـا حقاً تؤدي كلهـا بالضـرورة إلى زوال أنـظمـة التفـاوت الاجتمـاعي والسيطرة الـطبقيـة والتحكم النخبـوي وما إليه؟ في الـواقع يعـرف الماركسيـون المعنيون هنـا ما لا يمكن أن يعـرفه البنيـويون، أقصـد معرفتهم بـأن ثقـافـة أي مجتمـع لا يمكن أن تكـون مشروطـة بالبنيـة الإنتاجيـة والاجتماعيـة لذلـك المجتمع وحدها لأن الثقافة مشروطة أيضاً بالموروث الثقافي المنحـدر من الماضي وبالتأثير المباشر وغير المباشر للثقافات المجاورة والفاعلة وقتها. أي أنهم يعرفـون جيداً أن المنتجـات الثقافيـة قادرة على الانتقال بعيداً، في المكان والزمـان، عن مصدرهـا الأول وعلى الفعل والتأثير في بيئات وثقافات غريبة عن ذلك المصدر وبعيـدة كثيـراً عنه. هـذه المرونـة هي التي تسمح للثقـافـة بـأن تتخلّف أحياناً عن إيقاع نمو البنية التحتية وأن تستبق ذلك النمو بمـراحل في أحيان أخرى. كما أنها هي التي تسمـح لمجتمعات متخلّفـة إنتاجياً واقتصادياً بالقياس إلى محيـطها وجيـرانها أن تكـون أرقى ثقافياً وعلمياً من المجتمعات المجـاورة. مشكلة أخرى نـواجه هنا هي في جريـان مناقشـة آلتوسيـر للحظات الكـل الاجتماعي وعـلاقات بنيـاته بعضهـا بالبعض الآخـر على مستـوى التحليـل التصورّي المجرّد دون أية محاولة لتقديم نماذج حيّة عما يقصده ويعنيه، أقصد غياب أي ميل لديه للبحث التفصيلي نوعاً مـا في أمثلة تـاريخية فعليـة ومحـددة. على سبيـل المثـال لا نجـد في

مناقشاته أية إشارة عملية واحدة إلى كيفية البحث علمياً وتفصيلياً وبشيء من الدقة في مسألة الاستقلال النسبي للبنيات الفوقية للكل الاجتماعي عن بنيته التحتية. الطابع الغالب عند آلتوسّير هو اللهجة التقريرية في تأكيد هذا الاستقلال لا أكثر. في ظل أطروحة الاستقلال النسبي كيف ندرس ما يحدث للبنيات الفوقية القديمة بالقياس إلى قاعدة اقتصادية جديدة أو تتجدّد بسرعة؟ في ظل الأطروحة نفسها كيف نفهم استجابة البنيات الفوقية إلى البنية التحتية وكيف نفهم العكس أيضاً؟ ما هي طبيعة العملية التي تكتسب عبرها أجزاء البنية الفوقية استقلالها الذاتي عن القاعدة الاقتصادية وعن بعضها البعض؟ لا شيء من هذا كله عند آلتوسير! ٣): في تعريف آلتوسير للكل الاجتماعي وردت عبارة «معطاة مسبقاً» في وصف البنية المعقدة التي يشكلها هذا الكل. تعني عبارة «معطاة مسبقاً» أنه حين تدرس المادية التاريخية كلاً اجتماعياً معيّناً تتعامل معه كنسق متكامل ومتماسك من الممارسات الاجتماعية وتهمل كل ماله علاقة أو صلة بقضايا النشوء والتكوين والتطور والمراحل الانتقالية إلخ. أي تتعامل معه كمجموعة متآينة من الممارسات القائمة والفاعلة ومن الأجزاء المتواجدة معاً لا أكثر وبغضّ النظر عن كل ما له علاقة بمسائل التعاقب والتسلسل الزمني أو السببي أو ما شابه. هنا نجد مصدر الإساءة إلى التاريخ والمؤرخين التي ذكرتها قبلاً. هذا واضح في استغناء المادية التاريخية كما يُعرِّفها آلتوسير، أي علم التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية، عن لغة النشوء والتطور والصيرورة والتقدم والتحول والانتقال ومصطلحاتها لصالح طغيان لغة النسق والبنية والتوازن والتدخل وإداء الوظائف وهيمنة مصطلحاتها. بعبارة ثانية تتعامل المادية التاريخية مع

التزامن الوجودي والتآينْ النسقي وليس مع التعاقب السببي والتتابع التاريخي. من هنا أهمية الحكم الذي أطلقه المؤرخ الماركسي البريطاني المعاصر إريك هيوبزباوم: ليس لدى آلتوسير ما يقدمه إلى المؤرخين. الحركة والسكون والتطور والتغيّر ممكنة وموجودة كلها داخل نسق الكل الاجتماعي وبالقياس إلى أجزائه ولكن النسق نفسه ساكن لا يتغير أو يتحرك أو يتطور. الكل الاجتماعي في تصوّر آلتوسير يشبه الإشكال النظري في عقمه إذ لا يولد منه جنين لنسق آخر مغاير له كما أنه لم ينشأ هو وينمو في رحم نسق سابق عليه. لا شك عندي أن النسق الاجتماعي يؤدي وظائفه تزامنياً ويعيد إنتاج نفسه دائرياً ودورياً لكنه في الوقت ذاته لا يتحول إلّا تعاقبياً ولا يتجدّد أو يتدهور إلا تطورياً. أي أن لغة النسق والتزامن تميل إلى تغليب دور القوى المحافظة العاملة على الاستمرار والركود والعَوْد وإعادة إنتاج النفس في حين تميل لغة التحول والتعاقب إلى تغليب دور القوى الحركية العابثة بتوازنات النسق السائدة والدافعة له إلى أبعد مما هو عليه أو إلى أقصى حدود قواه الكامنة وإمكاناته الدفينة. يجب أن أشير هنا إلى أن ألتوسير يستخدم أيضاً لغة التناقض ومصطلحه في مناقشة الحركة الداخلية للكل الاجتماعي وعلاقات مستوياته بعضها بالبعض الآخر. يتلخص غرضه الأول من هذه الالتفاتة في تدمير الدور المركزي الذي يحتله التناقض عند هيجل في حركة التشكيلات الاجتماعية وتطورها وانتقالها النوعي من حال إلى آخر وفي استبعاد الدور المركزي الذي يحتله التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج عند ماركس في تحديد حياة الكل الاجتماعي المعني وفي دفعه إلى تجاوز وضعه وحاله. الكل الاجتماعي

عند آلتوسير مليء بالتناقضات، المعطاة مسبقاً ودفعة واحدة، بين أنواع الممارسات التي يتألف منها الكل وفئاتها دون أن يوحّد بينها تناقض مركزي أو أساسي حاسم يحكمها عموماً ويضبط إيقاع تطورها إلى هذا الحد أو ذاك. القول بوجود تناقض مركزي سابق سببياً وزمنياً إلخ على تناقضات أخرى ومولِّد لها مرفوض عند آلتوسير والقول باستمرار مثل هذا التناقض وبقائه بعد تلاشي التناقضات المعلولة له مرفوض نهائياً عنده أيضاً. بدلاً من ذلك تتضافر التناقضات المؤلّفة للكل الاجتماعي ظرفياً وتتوحد اتفاقياً في ظل مجموعة الممارسات التي يصدف أن تكون هي المسيطرة فيه وعليه في لحظة معيّنة. أي يلغي آلتوسير عملياً التمييز بين السببية الأولية في الكل الاجتماعي التي لا أحداث أو نتائج أو تطورات من دونها وبين السببية الثانوية التي تسهم في صنع حدث ما أو في تحديد طبيعة نتيجة ما ويحلّ محلّه انفلاشية سببية تسطيحية ووظيفية تخضع بموجبها الممارسات الاجتماعية جميعاً، مهما كان نوعها أو مستواها، إلى التأثير السببي المتبادل وشبه المتكافيء بين بعضها البعض. هنا يبدو لي أن سوسيولوجيا آلتوسير تقترب من وظيفيّة تالكوت بارسونز وصحبه اقتراب نظريته في العلم والمعرفة العلمية من بنائية جاستون باشلار وتواضعيّة توماس كوهن وتصوّريته. لهذا السبب نجده يستبعد التفسير القائل بأن ثورة أكتوبر حدثت لأن حركة التناقض المركزي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع الروسي كانت قد وصلت إلى أعلى درجات تطورها ونموها ويحلّ محلّه تفسيراً يقول بوقوع الثورة نتيجة تراكم «ظروف» معينة وتضافر «تيارات» معروفة وانصهار «تناقضات كثيرة» واندماج «تأثيرات» سببية متعددة ومتنوّعة بحيث شكّل

التقاؤها جميعا وتطابقها بعضها مع البعض الاخر لحظة قطع انفجارية هي الثورة بعينها. أما محاولة لينين - في «تطور الرأسمالية في روسيا» - ربط هذا الكم الهائل من التيارات والظروف والتناقضات والأسباب الظاهرة كلها على سطح الحياة في المجتمع الروسي القيصري يومها بالتناقض الأساسي والمركزي الذي يجمع بينها ويوحّدها ويحدّد ميلها العام واتجاه تطورها فلا تحظى بكبير اهتمام في نثر آلتوسير. في الواقع، لا قيمة حقيقية لتفسير آلتوسير إلاّ في مواجهة دعاة الاقتصادوية بمعناها الدقيق أي بالمعنى الذي هاجمه لينين ونقده لأن الماركسيين يعرفون جيداً أن التناقض المركزي العام بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج لا يوصل وحده إلى الثورة وأن إسهام «الظروف» وانصهار «التيارات» وتضافر «التناقضات» ضروري كله لإنتاج اللحظة الانفجارية المتوقعة. تؤدي سيطرة الاتجاه النسقي - الوظيفي على سوسيولوجيا آلتوسير إلى إلغاء دور «البشر» أو «الناس» في صنع حياة الكل الاجتماعي وإعادة إنتاجه لنفسه. هنا لا يركّز آلتوسير هجومه على التصوّر المثالي الهيجلي للذات أو الذوات بل على البشر الفعليين أو الناس الحقيقيين الذين أحلّهم ماركس محل مقولة «الإنسان» الميتافيزيقية القديمة عند تفسيره حركة التاريخ والمجتمع. عدّ آلتوسير تأكيد ماركس أهمية دور البشر الفاعلين في المادية التاريخية أثراً باقياً عنده من مرحلته الايديولوجية الأولى كما عدّه نوعاً من القلب الآلي لميتافيزيقيا الذات عند هيجل فنعته قدحاً، في «من أجل ماركس»، بتجريبيّة الذات. يستعيض آلتوسير عن البشر الفاعلين الصانعين المحوّلين إلخ بالبراكسيس الاجتماعي (الممارسات الاجتماعية) الذي يصنع البشر وفقاً لحاجاته ومتطلّباته

ويستعملهم «كحوامل» أو «ركائز» في عملية إعادة إنتاجه لنفسه. مرة ثانية تذكّرني الممارسة الاجتماعية عند آلتوسير بمحاولات بعض فلسفات القرن العشرين توليد الذوات والموضوعات في وقت واحد من هيولى ثالثيّة محايدة اسمها «التجربة» أو الظاهرة أو البراكسيس أو الظرف الواقعي أو أي شيء آخر.

قيصر: لكن آلتوسير لا يكتفي بإبراز دور البنية المسيطرة في الكل الاجتماعي. ألا نعرف جميعاً تأكيده أن القاعدة الاقتصادية هي التي تقرّر، في اللحظة الأخيرة، أية بنية من بنيات الكل ستكون مسيطرة في مرحلة ما وأية بنيات ستكون خاضعة؟ يمتاز نمط الإنتاج الرأسمالي، وفقاً له، في كون القاعدة الاقتصادية هي البنية المقرّرة والبنية المسيطرة في وقت واحد. أما بالنسبة لمسألة السببية الاجتماعية لماذا لا تنظر إلى محاولته في هذا المجال نظرتك إلى إنجاز ديفيد هيوم، أقصد مسألة إعادة طرح مشكلة السببية وتعريفها مجدّداً بما يتناسب مع مستوى علوم العصر وتقدمها وبخاصة علوم الأفعال. طرح آلتوسّير السببية المركّبة، مثلاً، والسببية البنيوية كبديلين عن المفهوم التقليدي للسببية عند ماركس وغيره.

عظم: عبارة إنجلز حول دور القاعدة الاقتصادية المقرّر في اللحظة الأخيرة منتزعة من سياقها تماماً عند آلتوسير، ولا أعني سياقها النصوصي طبعاً. إنتزع آلتوسير حقيقة إنجلز من سياقها السببي النشوئي - التاريخي وحوّلها إلى علاقة سببية سكونية بين طرفين جاهزين ومُعْطيين مسبقاً هما مجموع الممارسات المُشَكِّلة للقاعدة الاقتصادية من ناحية ومجموع الممارسات المُشكِّلة

للبنية الفوقية وآجزائها من ناحية ثانية. على هذا النحو تصبح علاقة القاعدة بالبنية الفوقية شبيهة بعلاقة التمثال بالقاعدة التي يجلس عليها التمثال لا أكثر. حقيقة إنجلز حقيقة تاريخانية متحركة تتناول علاقات سببية عضوية وداخلية. أما استخدام آلتوسير لها فهو استخدام نسقي سكوني ولا يتناول إلا علاقات سببية وظيفية وخارجية. تقول حقيقة إنجلز: على المَدَيَيْن المتوسّط والطويل تفرض القاعدة الاقتصادية نفسها، في التحليل الأخير، على صيرورة الكل الاجتماعي المعني وطبيعته وحركته. وتقول أيضاً إن الباحث بمنهج علمي جدّي سيجد نفسه مضطراً، في التحليل الأخير، إلى تفسير الظواهر الكبرى لحياة أي مجتمع تاريخي حقيقي بارجاعها إلى نمط إنتاجه والتطورات الطارئة عليه. بهذا المعنى تشبه حقبقة إنجلز حقيقة الاصطفاء الطبيعي في البيولوجيا التطورية. لا يعني الاصطفاء الطبيعي شيئاً ولا يفسّر نشوءاً أو تحولاً في الأنواع الحية إلا على المدى الطويل، أي لا يمكن أن تظهر مفاعيله أو أن نتثبت من نتائجه إلا على امتداد حقب كبيرة من الزمن. البيولوجيا الوظيفية والوراثية تفسّر لنا كيف يعيد نوع معيّن من الكائنات الحية إنتاج نفسه الآن وكنسق سكوني متكامل لن يتغيّر نوعياً على المدى القصير ولذلك لا حاجة مباشرة لها بحقيقة الاصطفاء الطبيعي.

مثال آخر: معروف في الدراسات الاحصائية للاحتمال والترجيح أنني إذا رميت قطعة نقود معدنية في الهواء يستحيل على أي كان التنبؤ مسبقاً بما إذا كان وجهها المنقوش أم وجهها المرسوم هو الذي سيظهر عند استقرارها على الأرض. لكن معروف أيضاً أنه إذا كررّنا قذف القطعة نفسها وبالطريقة ذاتها على امتداد فترة زمنية طويلة نسبياً بإمكاننا التنبؤ بأن عدد مرات ظهور وجهها

المرسوم، مثلاً، سوف يساوي ٥٠٪ تقريباً من مجموع عدد الرميات. أي أن مفاعيل القانون الإحصائي لا تظهر إلّا على امتداد فترة زمنية طويلة نسبياً وبعد عدد كبير من الرميات. طبعاً هذا كله مفقود عند آلتوسير. تعسّفه في فرض حقيقة إنجلز التاريخية ـ التطورية على الأنساق الراكدة يشبه تعسّفه الموازي في فرض القطيعة الباشلارية السكونية على مراحل تطور فكر ماركس النامي والمتحرّك. من جهة ثانية، إذا كان صحيحاً أن القاعدة الاقتصادية للكل الاجتماعي هي التي تقرر، في اللحظة الأخيرة، الطابع الغالب للبنيات الفوقية (البنيات غير الاقتصادية) وهي التي تقرر درجات الاستقلال الذاتي النسبي الذي تتمتع به البنيات الثانية بالقياس إلى الأولى وهي التي تقرر درجات الاستقلال النسبي الذي تتمتع بها أجزاء البنية الفوقية فيما بينها وهي التي تقرّر أي مستوى من مستويات الكل سيكون المستوى المسيطر في وقت معيّن، أين الاختلاف، إذن، بين طروحات آلتوسير وأطروحات الماركسية الكلاسيكية؟ في الحقيقة لا يبدو لي أن آلتوسير حقق تقدماً معرفياً جدّياً بإصراره على أن القاعدة الاقتصادية هي التي حتّمت أن يكون المستوى الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي هو المستوى المقرّر والمستوى المسيطر في وقت واحد وأن يكون المستوى السياسي هو المستوى المسيطر فقط في المجتمع الاثيني القديم وأن يكون المستوى الإيديولوجي ـ الديني هو المستوى المسيطر وحده في المجتمع القروسطي. أضف إلى ذلك أن الطريقة التي يستخدم بها آلتوسّير فكرة الاستقلال الذاتي النسبي للمستويين السياسي والأيديولوجي، مثلاً، عن المستوى الاقتصادي تثير تساؤلات هامة بالنسبة لمعناها ودقتها وبخاصة بالنسبة لتعميمها على أنماط

الإنتاج جميعاً مهما كان نوعها. أقول هذا لأن المؤرخين الماركسيين يعرفون أن عملية الفصل بين السياسي والاقتصادي هي من خصائص المجتمع الرأسمالي المميزة حيث يتم انتزاع الفائض الاقتصادي عادة بوسائل «اقتصادية»، أي عبر آليات السوق الحرة ودون تدخل سياسي مباشر ومكشوف. لهذا السبب يبدو نضال التنظيمات العمالية من أجل المزيد من المكاسب الاقتصادية الخالصة دون «التدخل في السياسة» أو دون العمل على تهديد المستوى السياسي بأكمله ممكناً و«معقولاً» و«مقبولاً» في الرأسمالية المتقدمة. يعرف المؤرخون الماركسيون كذلك أن أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية لم تعرف هذا الفصل بين الاقتصادي من جهة والسياسي ـ الأيديولوجي من جهة ثانية، لأن انتزاع الفائض كان يتمّ فيها بوسائل «غير اقتصادية» أصلاً أو هي «فوق اقتصادية»، أي كان يتم عبر التدخل المباشر للمستويين السياسي والأيديولوجي بكل عنفهما المباشر وارهابهما المكشوف. إن أية مقاومة فلاحية «سياسية» في المجتمع الاقطاعي لا يمكن أن تكون إلّا مقاومة اقتصادية في الوقت ذاته لأن الوظيفة المباشرة للمستوى السياسي هنا هي الانتزاع الصريح للفائض الاقتصادي من المنتجين المباشرين لا أكثر. مع ذلك تكمن المشكلة الكبرى في استعارة آلتوسير لحقيقة **إنجلز** حول فاعلية المستوى الاقتصادي في اللحظة الأخيرة في تأكيده الصريح أن اللحظة المعوّل عليها لا تأتي أبداً، أي أن القاعدة الاقتصادية لا تقرّر ولا تحدِّد أو تحتم في أية لحظة من اللحظات أكانت تلك لحظة أولى أو أخيرة. بعبارة ثانية لا تقرر الممارسات الاقتصادية ـ الإنتاجية لإنسان العصر الحجري، مثلاً، شيئاً بالنسبة لممارساته غير الاقتصادية

(الدينية، الأسطورية، الفنية إلخ)، إلاّ في اللحظة الأخيرة المؤجلة دوماً وأبداً. كذلك لا تقرّر الممارسات الاقتصادية ـ الإنتاجية لإنسان العصر الصناعي شيئاً بالنسبة لممارساته غير الاقتصادية (السياسية والنظرية والايديولوجية) إلاّ في اللحظة الأخيرة المؤجلة دوماً وأبداً أيضاً. إنسجاماً مع هذا الموقف نشر آلتوسير دراسة صغيرة في الترجمة الإنكليزية لكتاب «من أجل ماركس» أخضع فيها «حقيقة إنجلز» المذكورة والنص الذي وردت فيه إلى نقد هدّام عنيف هدفه إفراغها من كل معنى أو أهمية أو فاعلية أو دور، بالنسبة لـ آلتوسير عبارة إنجلز «خالية من كل محتوى معرفي ولا تؤدي إلاّ إلى الدوار الفلسفي». يجب أن يكون واضحاً الآن أن الدور الذي تقوم به القاعدة الاقتصادية في سوسيولوجيا آلتوسّير يشبه تماماً الدور الذي يقوم به الموضوع العيني ـ في ـ الواقع في نظرية الممارسة النظرية. إنه دور شكلي وإجرائي خالص لا أكثر. أما فيما يتعلق بمسألة السببية عنده، أعتقد أن المقارنة مع هيوم خاطئة كلياً. المفاهيم البنيوية التي يطرحها لا تعيد النظر أبداً بالسببية على ضوء علوم العصر وبخاصة التطور الحاصل في علوم الأفعال، بل تعيدنا إلى مفهوم للسببية سابق على هيوم وعصره. السببية المركّبة لا تعني أكثر من القول بأن سبب أي حدث يقع في الكل الاجتماعي هو مجموع ما يجري في ذلك الكل بأجمعه. مرة ثانية المهم هو إلغاء الدور السببي المتميّز للقاعدة الاقتصادية في المادية التاريخية. أضف إلى ذلك أننا لسنا بحاجة إلى تسميات آلتوسيرية جديدة على طريقة «السببية المركبة» كي ندرك أن التعليل السببي في علوم الأفعال لا يمكن أن يكون خطياً ووحيد الجانب. نحن نعرف الآن أن التدخين يسبب سرطان الرئة لكننا

نعرف أيضاً أن العلاقة السببية هنا لا تعني أن كل مدخن سيصاب حتماً بسرطان الرئة أو أن كل ممتنع عن التدخين سوف ينجو بالضرورة من المرض الخطير، كما نعرف أن حدوث النتيجة مشروط بعدد كبير من الظروف المحيطة والعوامل المؤثرة والأسباب المساعدة مثل سوء التغذية، التلوث، اعتلال الصحة العامة، مقاومة الجسم الطبيعية، طبيعة العمل الذي يقوم به الأشخاص المعينون، أسلوب حياتهم اليومي إلخ إلخ. أما بالنسبة إلى طبيعة العلاقة الحاصلة بين العلة والمعلول يعود بنا آلتوسير صراحة إلى سبينوزا وإلى تعريفه المنطقي - الرياضي للسببية تحت شعار السببية البنيوية. يعني هذا، بلغة آلتوسير وسبينوزا، محايثة العلّة للمعلول والمعلول للعلّة بحيث يمكن استنباط أحدهما من الآخر بالنظر والمنطق وحدهما. أجزاء الكل الاجتماعي معلولة إلى بنيته عند آلتوسير بالطريقة ذاتها التي يجعل فيها سبينوزا أحوال الوجود غير المتناهية معلولة إلى صفات الوجود غير المتناهية والمعلولة بدورها إلى الجوهر الإلّهي غير المتناهي هو أيضاً. النموذج الأعلى للسببية البنيوية هو، إذن، إما القياس الصحيح عند أرسطو أو البرهان الهندسي عند سبينوزا لأن مقدمات القياس الصحيح تشكل بالنسبة لـ أرسطو الشروط الضرورية والكافية لحدوث النتيجة ولأن التعاريف والبديهيات إلخ تشكل عند سبينوزا أيضاً الشروط الضرورية والكافية لحدوث النظريات الهندسية أو الفلسفية المترتبة عليها. أين نحن من سببية علوم الأفعال بخاصة بعد إعلان آلتوسير موت الذات الفاعلة ونهاية البشر الفاعلين والفعليين، لمصلحة أولوية النسق الساكن والبنية الراكدة؟

قيصر: متاعب ألتوسير مع التاريخ والمؤرخين حقيقية ومثيرة للقلق. في رأيك هل من مجال للمصالحة بين الطرفين؟ أعني هل من إمكانية في نظرك لأن تستوعب بنيوية آلتوسير حقيقة التطور التاريخي والتعاقب الزمني إلخ بحيث تسمح لنا تعاليمه ومصطلحاته بالكلام عن نشوء العناصر الأولية لبنية المجتمع البورجوازي، مثلاً، في داخل بنية المجتمع الاقطاعي؟ لا تنسَ أنه يتكلم في موضع ما عما يسميه «بالتاريخ البنيوي».

عظم: في المادية التاريخية لا بنية بلا تاريخ أنتجها، كما أن التاريخ يكون تاريخ لا شيء إن لم يكن تاريخ بنيات حقيقية محددة. لهذا لا بدّ للبنيوية السكونية التي يحاول آلتوسير إقحامها في المادية التاريخية من الاصطدام الحتمي بتاريخية المادية التاريخية. من هنا هذا الشعور بالدوار واللاجدوى الذي يصيب القارىء وهو يعمل على متابعة تعرّجات نصوص آلتوسير (وباليبار بصورة خاصة) والتواءاتها ولفّها ودورانها في محاولاتها الشاقة للتعامل بصورة مقبولة مع مسائل حركة التاريخ ومشكلات تحول المجتمعات وقضايا الانتقال من أنماط إنتاج معيّنة إلى أخرى. في مقابل إعلان ماركس وإنجلز في «الايديولوجيا الألمانية» بأنهما لا يعرفان إلّا علماً واحداً هو علم التاريخ وفي مقابل إسهامهما الأصيل في الكتابة العلمية للتاريخ وفي مقابل إهتمامهما الواسع والعميق بالإنتاج الفكري التاريخي والتأريخي للعصور الحديثة كلها يوجد شيء ما مأساوي وبائس في قراءة للماركسية عموماً ولـ «رأس المال» خصوصاً تجعل من التاريخ خصماً للمادية التاريخية ومعضلة غير قابلة للاستيعاب والتفسير ضمن إطار منهجها وأطروحاتها. تتجلى هذه الخصومة في

إعلان **آلتوسير** المبدأين التاليين في «قراءة رأس المال»:

(أ) في مواجهة الهيجليين والتطوريين والنشوئيين والتجريبيين نحن نهتم بالنتيجة دون صيرورتها.

(ب) كل تعاقب هو تعاقب تابع لنسق تزامني معيّن ومحدَّد لأن التزامن هو المبدأ الذي يحكم كل شيء.

إذا كان **لوكاش** قد حوّل الزمن التاريخي من معناه التراكمي التطوّري، كما عند **هيجل** وماركس، إلى تجربة انحطاط وتدهور، فإن **ألتوسير** يلغيه من حسابه وحساب الماركسية نهائياً. من يقرأ فقرات **آلتوسير** التي تهاجم «الزمان الآلي» وزمان «أدوات ضبط الوقت» و«الزمان العلمي» يخال نفسه وكأنه أمام نص لـ **برجسون** أو **هايدجر** وليس لفيلسوف مادي تاريخي حدّد همّه الأول بالدفاع عن علمية المادية التاريخية! في الواقع يشترك **آلتوسير** مع **برجسون** و**هايدجر** و**لوكاش** المبكر في رفضه الزمان التاريخي بمعناه الموضوعي، أي بمعانيه المشتقة من صيرورة الوجود المادي وصيرورة الوجود الحيوي وصيرورة الوجود الإنساني ـ الاجتماعي. وهو يرفض أيضاً المعنى الذاتي للزمان التاريخي كما نجده في ديمومة **برجسون** وزمانية **هايدجر**، مثلاً. لا يبقى، إذن، إلّا الزمان التاريخي البنيوي، أي زمان التزامن النسقي للكل الاجتماعي المُعطى مسبقاً ودفعه واحدة. تترتب على هذا التصور عدة نتائج: ١): تتمتع كل فئة من فئات البراكسيس الاجتماعي داخل الكل الاجتماعي بزمنها التاريخي الخاص المنفصل والمستقل عن أزمنة باقي الممارسات وإيقاع حركتها. يعني هذا أن للقاعدة الاقتصادية زمنها التاريخي الخاص بها المختلف عن الزمن التاريخي التابع للبنية السياسية

والمختلف بدوره عن الزمن التابع للبنية الايديولوجية والمختلف هو الآخر عن الزمن التابع للبنية المعرفية ـ العلمية إلخ، علماً بأن هذه الأزمنة كلها متزامنة مع بعضها البعض تزامن الممارسات المؤلِّفة للكل الاجتماعي المعني. أما بيت القصيد هنا فهو إنكار وجود زمان تاريخي موضوعي مركزي مستمد من البنية الاقتصادية للكل الاجتماعي أو من حركة التناقض بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج فيه بحيث يشكل هذا الزمان قاسماً مشتركاً بين الأزمنة الأخرى كلها أو ضابطاً سببياً لحركتها أو مقياساً عاماً لإيقاع تطورها. وفقاً لهذا التصور قد تحل لحظة ثورية ما على مستوى الزمن التاريخي للممارسة السياسية في كلٍ اجتماعي معيّن دون أن يعني ذلك حلولها أيضاً على مستوى الزمن التاريخي للممارسات الاقتصادية والإيديولوجية إلخ. لذلك لا يمكن أن يدخل الكل الاجتماعي، عند آلتوسير، أزمة ثورية حقيقية عامة إلّا إذا صادف حلول اللحظات الثورية متآينة على أصعدة الأزمنة التاريخية الرئيسية كلها. من ناحية ثانية يعني غياب أي زمان تاريخي مشترك بينها وموحِّد لها أن حلول الأزمة الثورية العامة متروك للعرض والاتفاق لا أكثر، أي لصدفة تآين حلول اللحظات الثورية معاً على أصعدة الكل الاجتماعي الرئيسية كلها. لاحظ هنا أن محاولة آلتوسير فصل أزمنة البنية الاجتماعية عن أساسها في الزمان التاريخي المادي لصالح تأسيسها مجدداً في مفهوم لا تاريخي ـ تزامني للبراكسيس الاجتماعي تقرّبه كثيراً من سوسيولوجيا تالكوت بارسونز التي تؤسس البنية الاجتماعية في مفهوم لا تاريخي ـ تزامني أيضاً «للفعل الاجتماعي». من هنا وجه الشبه الذي لاحظه النقاد بين «بنية الفعل الاجتماعي» عند بارسونز و«بنية البراكسيس

الاجتماعي» عندآلتوسير. ٢): الأزمنة التاريخية المتعدّدة والمتنوعة ممكنة وموجودة داخل الكل الاجتماعي لكن الكل الاجتماعي نفسه لا زمان له أو تاريخ لأن الزمن التاريخي وظيفة «من وظائف الكل الاجتماعي» على حد تأكيد آلتوسير. بعبارة أخرى الأزمنة التاريخية نسبية كلياً إلى أجزاء النسق الاجتماعي المعطى مسبقاً وإلى بعضها البعض ولا يوجد ثمة شيء اسمه زمان تاريخي عام عابر للأنساق إلاّ في عرف الهيجليين والتجريبيين والاقتصادويين إلخ. في أحسن الأحوال يمكن لفكرة الزمان التاريخي العام أن تكون جزءاً من إشكال نظري سائد في لحظة ما بحيث تستمد معناها من البنية العامة للتصورات المؤلّفة لذلك الإشكال أو أن تكون موضوعاً معرفياً (وليس واقعياً) يتطلبه الإشكال النظري المعني ويفترضه وفقاً لقواعده الداخلية وشروطه الذاتية. أما «التاريخ البنيوي» فلا يمكن أن يعني إلاّ التتابع الفجائي والمتقطع لأنماط الإنتاج والتشكيلات الاجتماعية المبنية حول كل واحد منها تماماً على طريقة التتابع المتقطع لبارادايمات توماس كوهن العلمية وتتابع إشكالات آلتوسير النظرية. أي أن البراكسيس الاجتماعي عنده صورة طبق الأصل عن البراكسيس المعرفي. لفت انتباهي بهذا الصدد اقتراب آلتوسير كثيراً من تعاليم هايدجر بالنسبة لعلاقة الحاضر التاريخي والمعرفي بماضيه. يقول آلتوسير في كتابه «عناصر لنقد ذاتي» إن اللحظة التي ينشأ فيها إشكال نظري ما ويثبت جدارته هي أيضاً اللحظة التي يصنع فيها ذلك الإشكال ماضيه الأيديولوجي الذي تمت القطيعة معه وتمّ الانفصال عنه. تنطبق الحقيقة ذاتها على أي نمط إنتاجي معطى مسبقاً أو أي كل اجتماعي قائم فعلاً. إن دراسة الواقع القائم للكل الاجتماعي وفهم حاضره

الراهن يكشفان لنا ماضيه التاريخي لأن ماضيه هو من صنعه أصلاً. أما محاولة دراسة زمنه التاريخي الماضي بغرض فهم واقعه القائم وحاضره الراهن فلا جدوى منها على الاطلاق عند آلتوسير. هذه النقطة حاضرة بوضوح أكبر في تحليل باليبار القائل إن الماضي التاريخي لأي نمط إنتاج يتألف من العناصر الأولية التي يشتقها ذلك النمط من تصوّره لنفسه ويعد وجودها السابق ضرورياً لوجوده الحاضر. معرفة الحاضر تعطينا الماضي لكن العكس ليس صحيحاً لأن «التاريخ هو دائماً التاريخ المعاصر» على حدّ تعبير بنديتو كروتشه. ٣): لا يحقّق الزمن التاريخي البنيوي إخفاقاً تاماً في تفسير عملية الانتقال من نمط إنتاجي معيّن إلى نمط آخر فحسب، بل يحول المسألة إلى لغز مبهم. يكمن الإحراج أولاً، في غياب أية ميول أو قوى أو فاعليات داخل الكل الاجتماعي وداخل نمط إنتاجه تحديداً يمكن الاستناد إليها في تفسير عملية الانتقال وتحديد أسبابها واتجاهاتها الممكنة والمرجحة إلخ، وثانياً، في الاستنتاج بأنه وفقاً لمفاهيم «التاريخ البنيوي» لا بدّ أن يأخذ انتقال الكل الاجتماعي من نمط إنتاجي إلى آخر شكل الطفرة الفورية التشنجية المتقطعة بحيث ينبثق النمط الجديد كاملاً ليحلّ محلّ النمط القديم بصورة لحظية فجائية وليس عبر عملية تاريخية مديدة ومتصلة. يجب أن يكون التوازي الدقيق الذي يقيمه آلتوسير بين الانتقال من إشكال نظري إلى آخر من ناحية وبين الانتقال من نمط إنتاجي إلى آخر من ناحية ثانية واضحاً هنا كل الوضوح. إلاّ أن التوازي بينهما ينهار عند نقطة معينة. ففي حين تفسّر لنا مقولة العبقرية ضمناً كيفية انبثاق الإشكال النظري الجديد وحلوله محل القديم لا نجد عند آلتوسير أية مقولة

موازية قادرة على تفسير انبثاق النمط الإنتاجي الجديد وفرضه نفسه محل القديم. بعبارة أخرى يحتاج آلتوسير إما إلى تفسيرات إعجازية خارقة أو إلى مقولة شبيهة بمقولة الكاريزما المؤسِّسة عند ماكس فيبر حتى تكتمل نقاط التوازي كلها بين البراكسيس المعرفي - العلمي والبراكسيس الاجتماعي - البنيوي. بعد اللحظة الكاريزمية المؤسِّسة يأتي دور التنميط والروتين وسيطرتهما وهذا ما يسميه توماس كوهن في المجال المعرفي «بالممارسة العلمية العادية» بأنواعها الكثيرة وما يسميه آلتوسير في المجال السوسيولوجي «بالممارسات الاجتماعية النسقية التزامنية» بمستوياتها المختلفة. يحاول باليبار في «قراءة رأس المال» أكثر من استراتيجية وتكتيك للتحايل على المعضلة ولكن دون جدوى. مثلاً، التردد بين اقتراحات والتخبط في محاولات من النوع التالي: (أ) القول بأن الماضي التاريخي لنمط الإنتاج الرأسمالي (أي رابطته بالنمط الاقطاعي) ليس إلاّ تصوراً ذهنياً مجرّداً يستمد أهميته ومعناه ومقدرته التفسيرية من كونه جزءاً من الإشكال النظري العام الذي ابتدعه ماركس. أي يريدنا باليبار أن نستعيض عن نمط الإنتاج الاقطاعي الفعلي وواقعة نشوء الرأسمالية التدريجي في داخله بفكرة ذلك النمط كما تقع في شبكة التصورات الكلية التي تؤلف الإشكال النظري الماركسي! (ب) القول بخضوع مشكلة الانتقال من نمط إنتاجي إلى آخر لمنطق التزامن النسقي كأي مشكلة أخرى. لكن علينا هنا توسيع دائرة اهتمام المنطق النسقي وتفسيراته بحيث تتجاوز التركيز على تزامنية أجزاء النمط الإنتاجي الواحد وبنيته الداخلية لتشمل تزامنية أنماط كثيرة متجاورة وبنياتها في الوقت ذاته. بعبارة أخرى يريد باليبار تفسير عملية الانتقال بمنطق يستبعد كل

مـا له عـلاقة أو صلة بـالنشوء والتحـول والنمو والتجـاوز والتقدم والتخطي! (جـ) اقتراح إدخـال مقولـة أنماط الإنتـاج الانتقـاليـة بحيث تشكل حلقة وصل بين أنماط الإنتاج التي يجري الانتقال منها وإليها. مثـلاً، توسط نمط إنتـاج المانيفـاتورة بين النمـطين الاقطاعي والرأسمالي. لكن ألا نحتاج، عندئذ، إلى نمط إنتـاج انتقالي جديـد يعمل كحلقـة وصل في عمليـة الانتقال من النمط الاقـطاعي إلى نمط إنتاج المـانيفـاتـورة ومن ثم إلى نمط إنتـاج انتقالي ثالث للتـوسط بين المانيفـاتورة ونمط الإنتـاج الصناعي؟ بعبـارة أخرى لا يتعـدّى حل بـالبيار اقتـراح إقحام نمط إنتـاجي جديد بين كل نمطين إنتاجيين نريد تفسير عملية انتقال أحـدهما إلى الآخر. أو بعبارة أخرى يوجد بين كل نمط إنتـاج وآخر نمط إنتاج ثالث إلى ما لا نهاية. يذكّـرني هذا الحـل بمفارقـة زينون الإيلي الشهيـرة حيث يتوجب على آخيـل كي يسبق السلحفاة أن يقـطع أولاً نصف المسافـة القصيـرة الفـاصلة بينـه وبينهـا ولكن عملية قطع نصف المسافة المذكورة تتـطلب بدورهـا قطع نصف نصف تلك المسافة إلى ما لا نهاية مما يعني ببسـاطة بقـاء آخيل في مكانه.

قيصـر: عالـج برجسـون في كتابـه «معـطيـات الـوعي المبـاشـرة» مفارقات زينـون معالجـة جميلة كما تـذكر واعتقـد أن استنتاجـه العام صحيح مئة بالمئة: التعبير عن واقـع الحركـة والتطور إلـخ بلغة السكون ومنطقه ومصطلحاته مستحيل.

عظم: الديالكتيك هو منطق هذه الحركة.

قيصر: أريد أن أرجع قليلاً إلى مسألة سببيـة القاعـدة الاقتصاديـة.

في الفكر الماركسي نقاشات واجتهادات وخلافات كثيرة حول هذه النقطة. نقاد الاقتصادوية يقدمون عادة الصراع الطبقي على كل اعتبار آخر ويعدّونه المحرّك الأول للتاريخ. مثلاً، فهم كل من **لوكاش** الشاب **وكارل كورش** كتاب «رأس المال» على أنه ليس أكثر من أداة بيد البروليتاريا في صراعها مع البورجوازية بغرض الإطاحة ثورياً بنمط الإنتاج الرأسمالي. يبدو لي من نقدك للصورة السائدة عن آلتوسير بوصفه «الأنتي» ـ **لوكاش** الراهن وتأكيدك نقاط الالتقاء والاتفاق والتطابق بينهما وكأنك تريد ضمّه إلى مدرسة **لوكاش** و**كورش** بالنسبة لمسألة الأولوية السببية للصراع الطبقي.

عظم: ظهرت هذه النزعة في فكر **آلتوسير** بوضوح وسيطرت على مواقفه تماماً في كتابيه المتأخرين «عناصر لنقد ذاتي» و«لينين والفلسفة». خذ مثلاً تعريفه الفج للفلسفة على أنها ليست أكثر من الصراع الطبقي في مجال النظرية. في دراسة له تنتمي إلى الفترة نفسها وتحمل عنوان «الماركسية اليوم» وصل إلى استنتاجات متطابقة تماماً مع مواقف **كورش** وتحليلاته. ذهب في هذه المقالة إلى حدّ الزعم أن **ماركس** لم يقصد في يوم من الأيام تأسيس علم حقيقي عند تأليفه «رأس المال» بل إن جلّ ما أراده من نقده للاقتصاد السياسي السائد هو تحديد موقف نظري ـ سياسي في مصلحة الطبقة العاملة وثورتها. بعبارة أخرى لا يحمل «رأس المال» معرفة بالمعنى العلمي الدقيق للعبارة بل يشكل أداة نظرية للإطاحة الثورية بالبورجوازية. يقول في موقع آخر من «عناصر لنقد ذاتي» ما معناه أن علمية العلم الثوري الذي أسسه **ماركس** تنبع من «المواقف النظرية الطبقية

الثـورية» التي حـدّدها وتبنّـاهـا. من تمعَّن في كتـاب «التـاريـخ والوعي الطبقي» لن يجد جديـداً في هذا الـطرح. أي أن علمية «رأس المـال» وأهميته لا تكمنـان في محتواه المعـرفي ومنهجـه التفسيـري إلخ، بـل في موقفـه الـطبقي ومـواقعـه البـروليتـاريـة السيـاسية فقط. بـالأسلوب ذاته يـزعم آلتوسير في كتابـه «لينين والفلسفة» أن لينين قلب الهيجلية إلى فلسفة مادية بمجرد قراءتها من «وجهـة نظر طبقيـة بروليتـارية». أولاً، لـيس صحيحـاً أن المادية تتحقق وتكتمـل بمجرّد اعتنـاق وجهة نـظر طبقية معينـة، وثانياً، يبـدو أن القراءة المـادية عنـد آلتـوسير لا تعني أكثـر من القراءة الموجَّهة نحو الفعل السياسي على اعتبـار أن لهذا الفعـل آثاراً ونتائج مادية. إنها مادية البراجماتيين وليس الماديين. نزعـة السـوبر ـ تسييس للفلسفـة والعلم ورأس المـال على حســاب محتواها المعرفي ومضمونها العلمي موجـودة ضمناً وبلطافـة في مؤلفات آلتوسير الأولى لكنها لا تأخذ مداها التام وتفرض نفسهـا بـالكامـل إلاّ في أعمالـه المتـأخـرة. على سبيـل المثـال، يميّـز ألتوسير في نهاية المقالة التي تحمل عنوان «الديالكتيك المادي» في «من أجـل مـاركس» بين المــوقفين المتعـارضين التــاليين: المـوقف الـذي يقـول إن الصـراع الـطبقي هـو المحــرّك الأول للتاريخ، مما يؤكد، بالتالي، أولوية المستوى السياسي ومركزيـة الصراع الاجتماعي في حركة الكل الاجتماعي، والمـوقف الذي يقـول إن القـاعـدة الاقتصـاديـة وتحـوّلاتهـا هي المحـرك الأول للتـاريخ، ممـا يعطي الأولـوية السببيـة إلى قوى الإنتـاج. ينحاز آلتوسير إلى الموقف الأول ناعتاً الثاني بالجبرية الاقتصاديـة التي تختزل المستوى السياسي والصراع الاجتماعي إلى مجرّد ظواهر عاطلة وتحكم عليها بالعجز والقصور.

قيصر: ما رأيك أنت بمسألة أولوية الصراع الطبقي أو القاعدة الاقتصادية؟

عظم: يميل الاتجاه الذي يعطي الغلبة للصراع الطبقي في حياة الكل الاجتماعي وحركة التاريخ إلى تغليب أهمية علاقات الإنتاج ودورها على قوى الإنتاج. هذا الميل واضح عند آلتوسير إذ يكمن جوهر أي نمط إنتاجي عنده في علاقات الإنتاج وليس في قواه. وبما أن علاقات الإنتاج في المجتمعات الطبقية هي في الوقت ذاته علاقات استغلال يكتسب التحليل على الفور شحنة سياسية كفاحية مباشرة تدفع به باتجاه الإرادوية والسوبر-تسييس الذي ذكرناه بخاصة إذا تركت الشحنة لعفويتها الطبيعية. هذه العلاقة المقلوبة واضحة ليس في رفض آلتوسير لأية أسبقية سببية وزمنية إلخ لقوى الإنتاج على علاقات الإنتاج فحسب، بل في تأكيده أيضاً أن العلاقات تشكّل شروطاً لوجود القوى. دعني أؤكد أن طرح آلتوسير لا يقول إن علاقات الإنتاج هي شروط لاستمرار قوى الإنتاج وإعادة إنتاجها لنفسها وللتشكيلة الاجتماعية القائمة عليها، بل يقول إن العلاقات شروط ضرورية لمحض وجود القوى لا أكثر. ما رأيك بقائل إن قيم الفروسية وعاداتها وتقاليدها ليست ضرورية لاستمرار نمط الإنتاج الرعوي، مثلاً، وإعادة إنتاجه لنفسه، بل هي ضرورية لوجود الرعي أصلاً ومن شروط نشأته! بدلاً من مادية ماركس ألا تلمح هنا شبح ماكس فيبر وهو يؤكد أن شروط وجود الرأسمالية ونشوئها تكمن في الأخلاق البروتستانتية وليس في أي شيء آخر؟ باليبار هو الأكثر حسماً ووضوحاً بالنسبة لهذه النقطة إذ يؤكد في «قراءة رأس المال» أن قوى الإنتاج هي في الحقيقة

علاقات إنتاج متجاهلا التمييز البسيط والعادي بين «القوة» و«العلاقة». فإذا كان صحيحاً أن القوى تدخل في علاقات معيّنة فإن هذا لا يعني أنها علاقات وإذا كان صحيحاً أن العلاقات تنشأ بين القوى فإن هذا لا يعني أنها قوى. بالإضافة إلى ذلك يرفض **باليبار** أسبقية قوى الإنتاج على العلاقات لأن الأولى تعني أشياء مادية محددة قابلة للتوسع والتطور والتقدم والتراكم (أو العكس) مما هو مرفوض في الفكر البنيوي. في الواقع إن موقف **آلتوسير** أكثر تعقيداً والتباساً لأنه ينساب من فكرة السببية البنيوية السبينوزية المنشأ. من خصائص بنية الكل الاجتماعي تواجد شروط وجودها معها مباشرة وفوراً. أي أن مجرد طرح بنية الكل الاجتماعي يعني في اللحظة ذاتها طرح ليس شروط وجودها فحسب، بل أجزائها جميعاً وآثارها كاملة لكونها متآينة معها دوماً وأبداً. يعني هذا، في التحليل الفلسفي الأخير، أن بنية الكل الاجتماعي علة ذاتها أو أنها غير معلولة لأي شيء خارجها أو مستقل عنها (بما في ذلك قوى الإنتاج). من هنا المفارقات العديدة التي تنشأ في تحليلاته وتفسيراته والصعوبات التي يتخبط بها عند محاولته تسويتها وتبديدها. على سبيل المثال يتعذّر على سوسيولوجيا **آلتوسير** التعامل جدياً مع الجماعات البشرية قبل البدائية والبدائية المندثرة منها والمعاصرة استناداً إلى فكرة الكل الاجتماعي المعطى مسبقاً دفعة واحدة بأجزائه كلها وآثاره بأكملها لأن عمليات الاتصال والتطور والانتقال من القطيع قبل البدائي إلى الجماعة البدائية إلى الجماعة الأكثر تطوراً ممنوعة بنيوياً ومحظّرة فلسفياً. يجب أن أشير إلى أن هذه المفارقة تفرض نفسها عند **باليبار** بصورة أكثر صراحة مما هو ظاهر عند آلتوسير كما يبرز التخبط في معالجتها

(أو بالأحرى التهرّب من معالجتها) بصورة أكثر نصاعة عنده. في كتاب آلتوسير «السياسة والتاريخ: مونتسكيو، روسو إلخ» تنطرح المعضلة ذاتها على النحو التالي: إذا كان وجود البشر الفيزيقي يفترض دوماً وحكماً حداً أدنى من الوجود الاجتماعي ألا يعني هذا أن الوجود الاجتماعي كان مُعطى بالضرورة على الدوام ومنذ البداية ولم ينشأ أو ينْمُ من حالة أكثر بدائية سابقة عليه كما يزعم الماديون التطوريون والماديون التاريخيون معهم؟ بعبارة أخرى يحوّل هذا الطرح واقعة الانتقال من مستويات الوجود الحيوي الأعلى إلى مستويات الوجود الاجتماعي الإنساني الأدنى إلى معضلة شبيهة بمعضلة الانتقال من نمط إنتاجي مغلق إلى آخر عند آلتوسير، أي يُحوِّلها من ظاهرة طبيعية قطعت البحوث العلمية والدراسات المتخصصة شوطاً واسعاً في فهمها وتفسيرها وتحديد آلياتها إلى مسألة ميتافيزيقية أزلية وغير قابلة، من حيث المبدأ، لأي جواب أوّ حلّ أو تفسير. وهكذا يكون آلتوسير قد استعاض عن ميتافيزيقا الليبرالية الكلاسيكية القائلة «في البدء كان الفرد» بميتافيزيقا البنيوية المعاصرة القائلة «في البدء كانت البنية الاجتماعية». فلو أعار آلتوسير البيولوجيا التطورية وبعض العلوم القريبة الأخرى شيئاً من الاهتمام والانتباه لتبيّن له أن حياة الجماعة البشرية قبل البدائية هي امتداد ـ مع الفارق التراكمي النوعي ـ للحياة الاجتماعية التي نعرف أن الرئيسات العليـ تحياها والتي أثبتت الدراسات التفصيلية المعاصرة أنها ذات مستوى أكثر تعقيداً وتنظيماً وتضامناً وذكاء بكثير مما كنا نظن في السابق. في تصور آلتوسير يحمل الكل الاجتماعي في داخله شروط وجوده كلها وليس شروط إعادة إنتاجه لنفسه فقط (علاقات الإنتاج). يولّد هذا التصور معضلة أخرى بالنسبة

لعلاقة هذا الكل بالطبيعة عموماً. هل يشكل مستوى الوجود الطبيعي ـ الحيوي شرطاً ضرورياً من شروط الوجود الاجتماعي؟ تعني الإجابة بنعم: إما الاعتراف بأن شروط وجود الكل الاجتماعي ليست داخلية كلها مما يناقض مقدمة آلتوسير الكبرى أو الاعتراف بأن الوجود الطبيعي ـ الحيوي هو مجرّد امتداد للكل الاجتماعي نفسه لا أكثر مما يعني ارتداد آلتوسير إلى أطروحة لوكاش المثالية الشهيرة والقائلة بأن الطبيعة مقولة اجتماعية. فيما يلي طريقة أخرى في طرح المعضلة أو المفارقة ذاتها: إذا اعتبرنا الطبيعة بنية تحتية للتشكيلات الاجتماعية وأضفنا إلى ذلك زعم آلتوسير بأن البنية الفوقية تحمل في داخلها ليس شروط وجود البنية التحتية فحسب، بل شروط إعادة إنتاج الأخيرة لنفسها، فهل يعني هذا أن الكل الاجتماعي يشكل شرطاً ضرورياً لوجود الطبيعة ولإعادة إنتاجها لنفسها؟

قيصر: لا تنسَ أني سألتكَ عن رأيك أنت في ما يجري من جدل بين الماركسيين حول مسألة اعطاء الأولوية السببية إلى الصراع الطبقي أو إلى القاعدة الاقتصادية.

عظم: شكراً على التذكير. لا مجال هنا لأية مراجعة للمناقشات الغنية التي دارت وتدور حول هذه المسألة منذ مدة طويلة. أقصى ما أستطيع فعله الآن هو إيجاز بعض قناعاتي وعرضها عليك وعلى القارىء في نقطتين: ١): مهما تنوّع هذا الجدل وامتد وتصاعدت خلافاته يبقى قاسمه المشترك هو ثورة ماركس الكوبرنيكية أي اكتشافه الأولوية السببية والتعليلية والتاريخية للقاعدة المادية بالقياس إلى البنية الفوقية ومستوياتها. يشكّل

هذا الاكتشاف الأساس الأولي للتفسير العلمي للواقع الاجتماعي كما يشكّل في الوقت ذاته دليلاً عملياً عاماً لعمليات تحويله. بعبارة أخرى عند تفسير حياة تشكيلات اجتماعية ما أو تعليل تاريخ بشري معيّن مطلوب منا البحث عن البنيات الأساسية والصيروات العميقة والحركات الأولية ذات الديمومة طويلة الأمد في فاعليتها وميولها وطاقاتها وإلّا بقي علمنا على مستوى السطح والظاهر والأعراض فحسب. لا شك أن البشر ينفرزون تاريخياً إلى طبقات تحدّد نفسها عبر بنيات سياسية واقتصادية واجتماعية وأيديولوجية معينة ويشكّلون، بالتالي، قوى متصارعة اجتماعياً يصطدم بعضها بالبعض الآخر من أجل السيادة على التشكيلة الاجتماعية التي يعيشون فيها (أو على أجزاء منها) ومن أجل السيطرة على صيرورتها وتحديد اتجاه تحوّلاتها. لكن صحيح أيضاً أن الطبقات الاجتماعية معلولة إلى أنماط الإنتاج والعكس ليس صحيحاً على الاطلاق، مع التذكير بأن الفاعلية الإنتاجية البشرية تؤلف دوماً وبطبيعة الحال جزءاً لا يتجزأ من أي نمط إنتاجي قائم أو قيد التشكُّل. بهذا المعنى لا تشكل عملية نشوء الطبقات الاجتماعية تاريخياً وتطور صراعاتها ظواهر مُعَلَّلة سببياً في العمق لأنها تحتاج هي إلى تعليل على مستوى أعمق من مستوى وجودها وفاعليتها. لهذا تعمل المادية التاريخية على كشْف العوامل الموضوعية المحدِّدة للصراع الطبقي كما نجدها في أشياء مثل: قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، توزيع وسائل الإنتاج، أسلوب انتزاع الفائض إلخ مع تأكيد الدور الحاسم للصراع الاجتماعي عموماً والصراع الطبقي تحديداً في استكمال تحوّل نمط إنتاجي ما كيفيّاً أو انتقاله نوعيّاً من حال إلى آخر. أقصد القول إن عمليات مثل حماية نمط

الإنتاج أو تعديله أو تحويله أو الاطاحة به أو تـدميره إلـخ تنطوي كلها على صراعات اجتماعية وطبقية معروفة ولا تمرّ إلّا عبرهـا. بهذا المعنى يكون تاريخ أنماط الإنتاج هو أيضاً تـاريخ الصـراع الطبقي والاجتماعي مع استثناء الجماعات البشرية البـدائية جداً حيث لا فائض اقتصادي ـ غذائي متحقق بعد. لـدي ملاحـظتان أخيرتان حول هذه النقطة: (أ) تبقى عمليات انتـزاع الفائض من المنتجين المباشرين وعمليات فصلهم جزئيـاً أو كلياً عن وسـائل الإنتاج وأدواته مسألة مركزية في أي مجتمع طبقي وهي تفسّر إلى حدّ بعيد حـدة صراعـاته وميـل أصحابـه إلى التجمع والاستنفـار وتنـظيم النفس حول مصـالح طبقيـة ترد على تجـربة الاستغـلال هـذه وتحدّ من وقعهـا وضررهـا أو العكس. إن انتـزاع الفـائض الاقتصادي من المنتجين المباشرين وسيطرة علاقات الاستغلال، بـالتالي، على الكـل الاجتماعي يعني ببسـاطـة أن الصـراعـات الاجتماعية والـطبقية ستشكـل الاداة المحركـة الرئيسيـة في حياة ذلك الكل وتطوراته وتحـولاته. وجـدتُ في حكايـة يوسف كمـا رواهـا «العهد القـديم» تسجيلاً نمـوذجياً في بسـاطته ووضـوحـه وواقعيته لعمليات الانتزاع والفصل إياها. يروي «سفر التكـوين» أنه بعد أن أصبح يوسف حافظ خزائن مصر (أي المسؤول الأول عن المخـزون من الفـائض الاقتصـادي ـ الغـذائي) وضـربت المجـاعـة أرضهـا و«أرض كنعـان» جمـع يـوسف الفضـة كلهـا وأدخلها بيت مال فرعون مقابل القمح الذي بـاعه لأهـل البلاد. وبعد سنة جاء المصريـون يطلبـون طعامـاً فأجـابهم: «إذا كانت فضتكم قـد نفدت فهـاتـوا مـاشيتكم، أبعكم بمـاشيتكم». وفي السنة التالية جاءوا يـوسف وقالـوا له: «لا نخفي على سيـدنا أن الفضة قد نفدت ومقتنانا من البهائم هـو عند سيـدنا ولم يبق بين

أيديه إلا أبدانا وأراضينا. . . إشترنا نحن وأراضينا بالخبز فنصير بأراضينا عبيداً لفرعون»، وهكذا كان باستثناء أراضي الكهنة التي لم ينتزعها يوسف لأنه «كانت للكهنة وظائف من قبل فرعون فكانوا يأكلون وظائفهم». (ب) أن ندرس بالعمق نمطاً إنتاجياً ما ونفهم آلية عمله ومجرى تطوره يعني أن نفهم ضمناً وفي الوقت ذاته صراعاته الاجتماعية والطبقية حتى لو لم ترد في دراستنا أية إشارة صريحة إليها. كذلك، أن ندرس بالعمق الصراعات الطبقية في مجتمع ما ونفهم آليتها ومجرى تطورها يعني أن نفهم ضمناً وفي الوقت ذاته طبيعة النمط الإنتاجي الذي يسود ذلك المجتمع وآلية عمله وميل تطوره حتى لو لم ترد في دراستنا أية إشارة صريحة إليه. أي نحن أمام وجهين لعملة واحدة أو أمام بُعدين لصيرورة اقتصادية اجتماعية واحدة. طبعاً، حين ننخرط في الصراع الاجتماعي أو نعيش حمأة النزاع الطبقي أو نمرّ بتجربته الحارة والحادة تطغى اللهجة التعبوية بمصطلحاتها الإنسانوية والأخلاقية والسياسية والايديولوجية المباشرة حيث تغدو أفعال البشر واختياراتهم ومباداراتهم وجرأتهم وإقدامهم وشجاعتهم وتضحياتهم وبطولاتهم (أو العكس) هي الصانعة للتاريخ والمحركة الأولية للمجتمع والدافعة بحياته الاقتصادية وغير الاقتصادية باتجاه التطور والتحول والتقدم أو العكس. هنا نلمس الفارق بين «البيان الشيوعي» و«رأس المال» في الوقت الذي نعرف فيه أن «البيان» يحتوي على الطروحات الاقتصادية الأساسية للمادية التاريخية وأن «رأس المال» لا يقتصر على التحليل الاقتصادي لنمط الإنتاج الرأسمالي فحسب، بل يعبىء أيضاً للصراع الطبقي ويدعو إليه ويحفز على الانخراط فيه لمصلحة البروليتاريا المنتجة. شيء شبيه يمكن أن يقال بالنسبة

للفارق بين «ما العمل» و«تطور الرأسمالية في روسيا». تبيّن لنا عمليات انتزاع الفائض الاقتصادي وفصل المنتجين المباشرين عن وسائل الإنتاج (وسيطرة علاقات الاستغلال بالتالي) الأسباب التي كثيراً ما جعلت الصراع الطبقي يعبّر عن نفسه في التاريخ بأشكال طوباوية مفعمة بالمعاني والمغازي وأحلام الفقراء مثل القفز في الخيال إلى عالم مثالي مستقبلي تسوده العدالة والمساواة والإخاء إلخ أو الارتداد إلى عصر ذهبي تحقق في الماضي حيث سادت العدالة والمساواة وما إليه أو الهروب الخرافي ـ الديني إلى عوالم الغيب الأخرى حيث لا سيّد ولا مسود، أو توقع مجيء المهدي المنتظر الذي سيضع حدّاً نهائياً واعجازياً للظلم السائد والجور المسيطر إلخ. وقعتُ مؤخراً على أسطورة يونانية قديمة معبّرة جداً تعود إلى العصر الحديدي. دعني أقرأ عليك ترجمة حرة لمقطع منها: «تزداد الأجيال سوءاً مع تتاليها وسيأتي وقت تصبح فيه الأجيال على درجة من السوء بحيث لا تعود تعبد إلّا القوة كما سيصبح الحق عندها للقوة وتنتهي كل مهابة للخير ولا يغضب أحد من الظلم أو يشعر إنسان بالخجل في حضرة البؤساء. سوف يدمر زيوس هؤلاء أيضاً. لكن على الرغم من ذلك كله هناك شيء ما يمكن فعله لو ثار عامة الناس وسحقوا الحكام الذين يظلمونهم». ٢): ليس صحيحاً أن أولوية قوى الإنتاج في حياة الكل الاجتماعي هي أولوية وظيفية وبنيوية فحسب، بل اعتقد أنها أسبقية زمنية وتعليلية وسببية مُنشئة في الأساس. يعني هذا أن الموقفين التاليين مرفوضان لأنهما ليسا من المادية التاريخية في شيء: (أ) تحليلات آلتوسير التي كثيراً ما توحي وكأن علاقات الإنتاج هي التي تنجب قوى الإنتاج الملائمة لها. (ب) طروحاته التي

تنفي الفاعلية السببية للقوى في صنع العلاقات وتحديد طابعها الغالب وتكتفي بتأكيد تآنيهما معاً وتفاعلهما المتبادل لا أكثر. في مواجهة هذا النوع من المثالية أجد من الضروري التأكيد مجدّداً أن نشوء علاقات إنتاج تاريخية ما في المادية التاريخية لا يتم عشوائياً أو عبر صيرورة غير خاضعة إلا للصدفة والاتفاق لأن قوى الإنتاج تستدعي دوماً، وفقاً لنوعها ومستوى تقدمها، علاقات إنتاج ملائمة لها ولازدهارها ولنمو طاقاتها إلى أقصى حدودها. أي تتصف قوى الإنتاج بفاعلية سببية مُنشئة في حين لا تتصف علاقات الإنتاج إلاّ بفاعلية سببية وظيفية ارتكاسية تخدم القوى ونمط الإنتاج عموماً والمؤلّف بدوره من وحدة القوى والعلاقات معاً. يجب ألاّ يغيب عن بالنا، طبعاً، أن مفهوم قوى الإنتاج عند ماركس ليس مفهوماً كميّاً محضاً، كما هي الحال عند آدم سميث وريكاردو مثلاً، بل يحمل أيضاً بُعداً كيفياً أساسياً يتخطّى مجرد قياس حجم طاقاتها الإنتاجية ليتناول أيضاً طبيعة الطرائق والأساليب المعتمدة لضمان عملية الإنتاج وتأمين استمرارها على مستوى معيّن من العطاء. سألجأ هنا إلى فكرة النمذجة العلمية لتصوير الصلة بين القوى والعلاقات وبالتالي بين البنية التحتية والبنية الفوقية للكل الاجتماعي عموماً. تقع هذه الصلة بالضرورة عند نقطة معيّنة بين طرفين نظريين نموذجيين هما: (أ) سيادة علاقة كاملة من الانسجام والتلاؤم والتوازن بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. (ب) سيادة علاقة كاملة من التناقض والتنافر والتضارب بينهما. طبعاً، لا وجود لأي من هاتين الحالتين النموذجيتين على أرض الواقع الفعلي. مع ذلك تميل أنماط الإنتاج التاريخية الحقيقية دوماً إلى الاقتراب من أحد الطرفين أو الابتعاد عنه باتجاه الطرف

الآخر وفقاً لشروطها وظروفها وأوضاعها. يميل نمط الإنتاج الاجتماعي القريب جداً من نموذج التناقض والتضارب الكاملين إلى التحرك باتجاه تحقيق توازن أفضل وتماسك أقوى (أي إلى الاقتراب من الطرف النموذجي الآخر) عن طريق تبديل علاقات الإنتاج أو تعديلها أو تحويلها بما يتناسب مع طبيعة قوى الإنتاج الفاعلة ومستواها وحركتها. قد تنطوي عمليات التبديل والتعديل هذه على ثورة اجتماعية أو إجراءات سياسية جذرية أو ارتفاع كبير في حدة الصراع الطبقي أو على هذه الأشياء كلها معاً. لكن حركة نمط الإنتاج المذكور لا تميل، في التحليل الأخير، باتجاه التبديل الجذري لقوى الإنتاج القائمة أو تعديلها بحيث تنسجم هي وتتلاءم مع علاقات الإنتاج السائدة أو الموروثة. البورجوازية الأوروبية الآخذة في النمو هي التي أفرزت الأخلاق البروتستانتية الشهيرة وليس صحيحاً أن الأخلاق البروتستانتية هي التي أنتجت تلك البورجوازية ودفعتها إلى تأسيس نمط إنتاجها الجديد بما ينسجم مع متطلّبات تلك الأخلاق وتعاليمها. نحن نعرف في الوقت ذاته أن أثر توسّع علاقات الإنتاج الجديدة كماً ونوعاً وتبلورها وإحكام سيطرتها على الكل الاجتماعي المعني يرتدّ وظيفياً على قوى الإنتاج ممكّناً إيّاها من أخذ مداها التاريخي كاملاً. من ناحية ثانية يميل نمط الإنتاج القريب جداً من النموذج الانسجامي التلاؤمي بين القوى والعلاقات إلى الخروج من حالة التوازن التي تحكمه ومن حالة الهدوء الطبقي والتطور الانسيابي السَلس التي تسيطر عليه باتجاه الاقتراب من النموذج المعاكس. أي يتجه ميل الحركة هنا نحو تصاعد التناقض والتضارب والتنافر بين قوى الإنتاج وعلاقاته مما يستدعي التدخل الاجتماعي مجدّداً (الصراع الطبقي) عند دخول النمط

لحظة أزمته العامة من أجل تحقيق نقطة توازن جديدة بتعديل علاقات الإنتاج أو الاطاحة بها كلياً أو ما شابه ذلك وفقاً لشروط الأزمة وظروفها. يجب ألّا ننسى أولاً، أن التناقض والتضارب الحاصلين بين العلاقات والقوى يشكلان هنا حالة موضوعية يمكن أن تخضع للدراسة العلمية بغرض التحديد الدقيق لطبيعة الأزمة الناشبة دون أن تأتي نتائج تلك الدراسة مطابقة بالضرورة للكيفية التي تعكس الأزمة بها نفسها في وعي البشر الذين يعيشون توتراتها وصراعاتها على مستويات الوعي الاجتماعي كلها (أدب، فن، قانون، فلسفة، دين، أيديولوجيا إلخ) علماً بأن استكمال الدراسة غير ممكن أصلاً دون أخذ ظواهر هذا الانعكاس بعين الاعتبار. وثانياً، أن نقاط التوازن التي يمكن أن يعود ليستقر عليها النمط كثيرة ومتنوعة علماً بأن أشياء مثل الصراع الطبقي ومستوى حدّته وميزان القوى المستنفرة فيه إلخ هي التي تقرر، في التحليل الأخير، النقطة الجديدة التي سيستقر عندها توازن النمط ومدة بقائه فيها. هنا تتجلّى الفاعلية السببية للصراع الطبقي في تحقيق النقلة النوعية المطلوبة ومداها أو في إعاقة حدوثها وتأجيلها. في الواقع قد يستقر نمط الإنتاج لفترة طويلة عند نقطة توازن الأزمة نفسها. يحدث هذا عندما يتعذر تجاوز التناقض المسيطر بين القوى والعلاقات إما بسبب وهن القوى الراهنة وضعفها النسبي أو بسبب المقاومة الشديدة وغير المتوقعة التي قد تبديها بنية العلاقات أو للسببين معاً. في هذه الحال يدخل الكل الاجتماعي مرحلة من الركود والتراجع وحتى الانحطاط تصل أحياناً إلى حدّ الاضمحلال والتلاشي وتدمير النفس. ملاحظة أخيرة حول هذه النقطة. بما أن الماركسية تعدّ نفسها علم الاجتماع التاريخي بامتياز فقد تعاملت

في معظم الأحيان مع القاعدة المادية لحياة المجتمعات البشريه وكأنها محصورة في الاقتصاد والإنتاج المباشر فقط أي في قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج التابعة لها وحدهما. أدّى هذا التوجه إلى حصر الاهتمام بصورة شبه كلية بالمُحَدِّدات الاقتصادية والإنسانية والاجتماعية والايديولوجية لتطور المجتمعات البشرية وشروطها وإلى الأهمال شبه الكامل للمحدِّدات الطبيعية والبيولوجية وشروطها. أعتقد أنه أصبح لزاماً علينا العودة إلى توسيع معنى القاعدة المادية بحيث تشمل مجدداً الاهتمام الحقيقي والجدّي بالشروط الفيزيقية والكيميائية والحيوية لاستمرار الحياة الاجتماعية البشرية ولإعادة إنتاجها لنفسها. أصبحت هذه الخطوة على درجة عالية من الأهمية والإلحاح بسبب مشكلة البيئة التي أخذت تفرض نفسها على حياة البشر ووعيهم بصورة تتضاعف خطورة وعنفاً وتهديداً منذ منتصف هذا القرن. بما أن القاعدة المادية للحياة الاجتماعية تشمل في الحقيقة الشروط الأساسية للإنتاج كلها، أي الطبيعية منها والاقتصادية والإنسانية إلخ، لا مهرب، إذن، اليوم من مواجهة السؤال المهمل: أي نمط من أنماط الإنتاج القائمة والممكنة هو الأكثر ملاءمة في هذه المرحلة من تطور قوى الإنتاج لسلامة البيئة الطبيعية وإعادة إنتاجها لنفسها وللحفاظ على مواردها الأولية المحدودة ولتعزيز إمكانيات إعادة تجديد تلك الموارد؟ بعبارة أخرى علينا إزاحة مركز ثقل السؤال مجدداً من الذات وحاجاتها ومتطلباتها إلى الموضوع وحاجاته ومتطلباته، لأن وجود الموضوع كان قبل الذات وسيبقى بعدها لكن العكس ليس صحيحاً على الإطلاق. لذا لا يجوز لأية دراسة أو مناقشة للبنية التحتية أن تحدث بعد اليوم دون الأخذ بعين الجد والاعتبار

الأساس الطبيعي الفيزيقي والكيميائي والبيولوجي لحياة الإنسان الاجتماعية والتاريخية ولإمكانية إعادة إنتاجها لنفسها. أستطيع أن أقول مجازاً إن الأساس الطبيعي لحياتنا أخذ ينتقم بفجاجة وخشونة هذه الأيام من المثاليات المعاصرة التي احتقرته بعدِّهِ مجرّد «مقولة اجتماعية» على طريقة لوكاش الشاب، أو محض «كيف وأغراض» على طريقة هايدجر، أو مجرّد وجود معتم «في ذاته» على طريقة سارتر، أو لا أكثر من «موضوع ـ أداة» مسخّرة لممارسة البراكسيس الإنساني الخلاق عليه على طريقة جرامشي، أو محض «موضوع ـ معرفي» لا أهمية له أو دور خارج الإشكال النظري الذي أبدعه كبار العلماء المحدثين على طريقة آلتوسير.

قيصر: سؤال أخير عن آلتوسير. ما رأيك بتعريفه للفلسفة الذي نعتّه سابقاً بالفجاجة؟ هل الفلسفة عنده مجرّد أيديولوجيا أم ماذا؟

عظم: يطرح **آلتوسير** تعريفه للفلسفة بأكثر من صيغة في كتابيه المتأخرين «عناصر لنقد ذاتي» و«لينين والفلسفة»، مثلاً: «تمثل الفلسفة الصراع الطبقي في ميدان النظرية» مما يعني أن الفلسفة ليست معرفة أو نظرية بحدّ ذاتها بل ممارسة وتدخلاً طبقيين على المستوى النظري وفيه. «الفلسفة هي السياسة في النظرية». «الفلسفة هي ممارسة للتدخل السياسي بشكل نظري». «الفلسفة هي تدخل في النظرية لصالح السياسة وتدخل في السياسة لصالح النظرية». هنا أعتقد أننا في حضرة محاولة لإحلال السياسة بمعناها المباشر محل النظرية والمعرفة. أو

بالأحرى نحن في حضرة محاولة لصياغة نظرية سياسية في إنتاج المعرفة والعلم والفلسفة. مع ذلك إن أبرز ما يُلفت النظر في هذا التعريف هو تناقضه الفاضح مع واحدٍ من أهمّ الأغراض التي قامت بنيوية آلتوسير من أجلها وخرقه، في الوقت ذاته، لواحدة من أهم القواعد التي تبنّاها ودافع عنها واكتسب شهرته وتأثيرهُ بسببها. أقصد مسألة تأكيد الاستقلال الذاتي لمستويات البنية الفوقية عن مستويات البنية التحتية. على سبيل المثال يُفترض بماركسية آلتوسير أن تنطوي على دفاع نظري حارّ وراقٍ وقوي عن شرعية التعامل مع الثقافة والأدب والفن والعلم والمعرفة إلخ دون اختزالها اقتصادياً أو طبقياً أو سياسياً على الطريقة المبتذلة والشائعة في كثير من الأحيان. أعتقد أن تعريف آلتوسير للفلسفة يقع في اختزالية طبقوية وسياسوية لا تقل خطورة وضرراً ودوجمائية عن الاختزالية الاقتصادوية التي يهاجمها ويتهم الآخرين بها. أضف إلى ذلك أن العدمية الابستمولوجية التي ينطوي عليها تعريفه تجعل مواقفه من هذه المسائل مطابقة لمواقف لوكاش المثالية في «التاريخ والوعي الطبقي». أما الذي لفت انتباهي في هذا الصدد فهو غياب أية إشارة جدّية من جانب نقاد آلتوسير وشرّاحه إلى قربه الشديد من لوكاش الشاب مما جعلني أظن أن تأثير لوكاش الضمني الواسع والعميق وغير المرئي دوماً على الفكر الأوروبي المعاصر عموماً وعلى الماركسية الغربية برمتها تحديداً هو المسؤول إلى حد بعيد عن الاهتمام الذي لاقته طروحات آلتوسير والتأثير الكبير الذي مارسته في فترة محددة. دعني أعرض بعض النقاط التي يتبنّى فيها آلتوسير مواقف لوكاشية صريحة وكماوردت في كتابيه الأخيرين «عناصر لنقد ذاتي» و«لينين والفلسفة». إن نقده لما

يسميه «بالنزعة النظرية» في المعرفة ـ أي «الانحراف النظرياتي» وفقاً لتسميته الأخرى ـ ليس إلا تكراراً لهجوم لوكاش في «التاريخ والوعي الطبقي» على «المعرفة البورجوازية التأمّلية» أي على المعرفة التي لا تغيّر موضوعها في فعل المعرفة ذاته مع ما يترتّب على ذلك من حصر «للموضوعية» في العلم البورجوازي وحده لأنه لا يطمح إلى تغيير موضوعه بل إلى فهمه وتفسيره فحسب. أما تصحيح آلتوسير للانحراف فيوصله مباشرة إلى الأخطاء والفجاجات التي تراجع عنها لوكاش سريعاً بما فيها السوبر ـ تسييس الاختزالي للفلسفة والعلم والمعرفة والثقافة عموماً. لهذا نجد هجوماً مركزاً في مناقشات آلتوسير المتأخرة للمادية التاريخية ولإنجاز ماركس الكبير على اعتبارات مثل الصدق والكذب، الحقيقة والخطأ، العلم والايديولوجيا، المعرفة والجهل، بوصفها كلها مقولات تابعة للفلسفة العقلانية البورجوازية والتي يجب ألا ننقلها بأي شكل من الأشكال إلى الفلسفة الماركسية البروليتارية المضادة والمعادية. في الواقع يذهب آلتوسير إلى حدّ الزعم بأنه لا يجوز حتى الكلام عن الصدق والكذب، الحقيقة والخطأ إلخ إلاّ بعد اعتناق الماركسية نفسها وتبنّي وجهة نظرها بالكامل مما يضعها نظرياً وعملياً فوق الصدق والكذب وعبر الحقيقة والخطأ، مثل أية عقيدة دينية أو ايديولوجيا شمولية، ويحولها تعسّفاً في الوقت نفسه إلى المعيار الأوحد للصدق والكذب، للحقيقة والخطأ إلخ. المنطلقات التشوية اللاعقلانية في تأويل الماركسية يجب أن تكون واضحة تماماً هنا بخاصة بالنسبة للاختزال الكامل لـ «إرادة الحقيقة» إلى «إرادة القوة الطبقية» دون أي باقٍ. بعبارة أخرى المهم والحاسم في الماركسية هو موقفها الطبقي البروليتاري مع التأكيد بأن

«صدق» محتواهـا المعرفي وسـلامة منهجهـا «العلمي» مستمدان بالكامل من موقفها الطبقي وحده ولا قيمة مستقلة لهما بمعزل عن هـذا المـوقف أو خـارجـه. كـذلـك تكمن «علميـة» القـطيعـة الإبستمولوجية التي أنجزها ماركس وأهميـة المعارف التي انبنت عليها في تبديـل ماركس لمـوقفه النـظري تحت التأثيـر السياسي للصـراع الـطبقي وليس في أي شيء آخـر، على حـد تعبيـر آلتوسير. لهذا يعود آلتـوسير في مقـدمة كتـابه «لينين والفلسفـة» إلى تبنّي فكرة لوكاش القديمـة والقائلة بـوجود علمين متنـاقضين هما العلم البورجوازي الذي يحمل حقيقة بورجوازية عن العالم، والعلم البروليتاري الذي يحمل حقيقة بروليتارية عن العالم أيضاً بحيث يشكّل كل واحدٍ منهما سلاحاً نظرياً بيد الطبقة المنتجة له ولحقيقته. بما أن مادية آلتوسير هي مادية الممارسة البـراجماتيـة وليست مادية الموضوع المستقل عن الوعي لا غرابة في رجـوعه إلى تكرار حِكَمْ تبسيـطيـة من نـوع: الـوعي البـروليتـاري مـادي بـطبيعته وعفـويته أمـا الوعي البورجوازي فهـو بطبيعتـه وعفـويتـه مثـالي. وبمـا أن معيـار الصـدق العلمي عنـده هـو الممـارسـة الطبقية ـ السياسية وليس الانطباق على الواقع لا غرابة في اقترابه الشـديد من سـذاجات على طريقة: الأفكـار الصادقـة هي التي تـخـدم الـشـعـب دومـاً فـي حـيـن أن الأفـكـار الـكـاذبـة هي التي تخـدم أعـداء الشعب دومـاً. لا غـرابـة كـذلـك في هجـومه على التحليـل اللينيني الكلاسيكي الـذي يحدّد مصـادر المـاركسية الأولية في الفلسفة الألمـانية والاشتـراكيـة الفـرنسيـة والاقتصـاد السياسي الإنكليـزي متهماً إيـاه بالمثـالية ومؤكـداً من جديد أن المصدر الحقيقي الوحيد للماركسية هو تبديل مـاركس لمواقعه الطبقية. أما بالنسبة للايديولـوجيا فـإن تعامله معهـا يشبه

تماما تعامله مع الاقتصادوية والتجريبية والتاريخانية التي نعرف الآن أنه أعاد تعريفها وشرحها كلها بصورة تلغي، نظرياً وعملياً، دور الاقتصاد والتجربة والتاريخ في الماركسية. بعد أن ينتهي آلتوسير من تعريفه للايديولوجيا وشرحه لمضامينها نجد أنفسنا أمام مفهوم لها فاقد لمحتواه الوصفي المتميّز ولدوره النقدي الكلاسيكي الحاد بسبب مثاليته العالية واتساعه الكبير وشموليته غير المحدودة. مرة ثانية أجد المقارنة مع لوكاش مفيدة. قدم لوكاش الايديولوجيا، في كتابه الشهير، على أنها وعي زائف في مواجهة الوعي المطابق أو الحقيقي. تأخذ المواجهة ذاتها عند آلتوسير شكل التعارض بين الايديولوجيا والعلم. يبقى النموذج الآلتوسيري الأعلى لهذا التعارض هو انتقال ماركس من الايديولوجيا التاريخانية - الهيجلية إلى علم المادية التاريخية عبر القطيعة الابستمولوجية. يتكلم آلتوسير في «من أجل ماركس» عن مرحلة ماركس الايديولوجية بأوصاف لوكاشية صافية، أي بأوصاف من نوع «السراب والأساطير وحُجُب الوهم» التي تركها ماركس وراءه بعد إنجازه القطيعة إياها. كما يمتدح آلتوسير الجهود البطولية التي بذلها ماركس لإنقاذ نفسه من الوعي الزائف والأساطير الواهمة إلخ التي أورثته إياها الايديولوجيا الألمانية وكأنها حقائق ثابتة. نجد عنصراً مشتركاً آخر بين لوكاش وآلتوسير في طبيعة المقياس (أو المقاييس) المستخدم في التمييز بين الوعي الزائف والوعي المطابق، بين الايديولوجيا والعلم. لا علاقة لهذا المقياس لديهما بالواقع المادي أو الحقائق الموضوعية أو الوقائع الاقتصادية والاجتماعية. يكمن الفارق بين الوعيين في مطابقة الوعي الحقيقي (أو الوعي الممكن، وفقاً لتعبير لوكاش الخاص) للذات البروليتارية

التاريخية. يكمن الفارق بين العلم والايديولوجيا عند آلتوسير في طغيان الدور المعرفي على التشكيلة الفكرية العلمية وفي طغيان الدور العملي ـ الاجتماعي على التشكيلة الفكرية الايديولوجية. أي لا يكمن الفارق بين علم ماركس بعد القطيعة وبين ايديولوجياه قبل القطيعة في اعتبارات مثل الصدق والحقيقة والانطباق على الواقع إلخ، بل في الوظيفة لا أكثر لأن وظيفة العلم هي أن يعلم ويعرف في حين أن وظيفة الأيديولوجيا هي أن تفعل عملياً وتؤثر اجتماعياً!؟ إذا كان الدور العملي ـ الاجتماعي وحده هو الذي يميّز الايديولوجيا عن العلم من أين زيف وعيها، إذن، وما الداعي إلى وصف أفكارها «بالأساطير وحُجُب الوهم»؟ يضيف آلتوسير مقياساً آخر إلى عملية التمييز بين علم ماركس اللاحق وأيديولوجيته السابقة. يكمن الفارق بينهما في كون المادية التاريخية واعية للإشكال النظري الذي يحكمها في حين لا تعرف الايديولوجيا التاريخانية ـ الهيجلية شيئاً عن الإشكال النظري الذي يسيطر عليها ويحدّد لها أفكارها وتصوراتها ومعانيها ومشكلاتها إلخ. بعبارة أخرى يكمن الفارق بين علم ماركس وأيديولوجيته في الوعي لا أكثر. ماذا يحدث لايديولوجيا ما إنْ هي توصلت إلى وعي طبيعة الإشكال النظري الذي يحكمها؟ هل تبقى أيديولوجيا أم تتحول إلى علم؟ ربما يستحيل على الايديولوجيا أن تعي إشكالها النظري، لكن لماذا؟ هذا هو السؤال الذي تعجز مثالية لوكاش وآلتوسير عن الإجابة عنه. شيء شبيه ينطبق على قول آلتوسير بأن الفارق بين الايديولوجيا والعلم يكمن في كون الأولى مغلقة على نفسها نظرياً ومرنة سياسياً وقابلة للتكيف السريع اجتماعياً، لكن يبقى السؤال: لماذا تتصف الايديولوجيا بهذه الصفات ولا يتصف بها

العلم؟ ليس لدى آلتوسير أية إجابات لأنه ممنوع على العلم عنده الاحتكام إلى الواقع للتحقّق من صدق تصوراته وتعميماته وفرضياته وأفكاره إلخ. الذي لا يستطيع آلتوسير الاعتراف به هو أن العلم غير مرنٍ مرونة الايديولوجيا وغير منغلق على نفسه انغلاقها لأنه يحتكم إلى واقع خارجي ويمتحن نفسه على الموضوعي والمادي في حين تعصم الايديولوجيا نفسها بالضرورة عن مثل هذا السلوك وإلا انكشفت لعبتها وأكذوبتها.
الآن أنتقل إلى نقطة أخرى: يوسِّع ألتوسير تعريف الايديولوجيا ومفهومها بحيث يُوحِّدها مع ظواهر مثل «الثقافة» بمعناها الانتروبولوجي الأكثر شمولاً واتساعاً ومع بنية الحياة الاجتماعية عموماً أي مع ما يسميه هيجل «بالروح الموضوعي» بأكمله. وحَّدَ في دراسته الشهيرة «الايديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة» بين الايديولوجيا والمؤسسات الاجتماعية الأساسية مثل الأسرة، المدرسة، المعبد، النظام السياسي، الأحزاب، النقابات، القضاء، أجهزة الاتصال، الثقافة، الفنون، الأداب، الرياضة، الأعراف الاجتماعية بما فيها المصافحة في الشارع. بعبارة أخرى جعل آلتوسير الايديولوجيا مساوية تماماً للتنشئة الاجتماعية في البداية وللحياة الاجتماعية فيما بعد. لاحظ هنا أن آلتوسير لا يقول إن المؤسسات الاجتماعية المذكورة كلها مشبعة بإيديولوجيا معينة أو بالأفكار الإيديولوجية للطبقة الحاكمة، مثلاً، بل يقول إنها هي الأيديولوجيا، والايديولوجيا هي. أي بما أن الإنسان حيوان اجتماعي فهو، بالتالي، حيوان إيديولوجي أيضاً. إن تصور آلتوسير للايديولوجيا مستمد في الحقيقة من الميول «الثقافوية» عموماً ومن فكرة «الوعي الجمعي» خصوصاً الموجودة كلها في المثالية السوسيولوجية التي

طرحها ماكس فيبر ودوركهايم وفرانز بوواس وتالكوت بارسونز وأمثالهم. معروف أن المثالية السوسيولوجية تعطي الأولوية الحاسمة في تعليلها لتماسك الكل الاجتماعي ولمقدرته على إعادة إنتاجه لنفسه وأداء وظائفه بنجاح إلى عناصره الثقافية السائدة (نظام القيم والأعراف والمعايير والمثل والتقاليد والمعتقدات إلخ). لكن يبقى هذا التصور عاجزاً عن أن يفسّر لنا مصدر نظام القيم والأعراف والمعتقدات إلخ وأصوله وعن تعليل آلية تغيّره وتبدّله. من هنا اضطراره إلى الاعتماد على مقولات شبه دينية مثل الإبداع المؤسس و«اللحظة الكاريزيمية المنشئة».

إن تعميم مفهوم الايديولوجيا على هذا النحو يفقده ميزاته الوصفية والنقدية الرئيسية المعروفة كما صاغها واستخدمها ماركس نفسه وطبّقها الماركسيون من بعده. فيما يلي أمثلة بسيطة عن بعض هذه الميزات الضائعة عند آلتوسير: (أ) ارتكاز مفهوم الايديولوجيا عند ماركس إلى اكتشافه المبكر ضرورة البحث عن «الفكرة في الواقع» وليس عن «الواقع في الفكرة» مما يعني أن الأفكار والتصوّرات والبنيات الثقافية عموماً ليست مصدر نفسها، كما يظهر للوهلة الأولى، وأن أصولها وجذورها الحقيقية قائمة في مكان آخر غير الوعي والذهن والعقل والروح وما شابه. إن اكتشاف المصادر غير الفكرية للأفكار والتصورات والمعتقدات إلخ والتعامل مع الأخيرة على ضوء عوامل مثل الشروط التاريخية التي تنشأ فيها الطبقات والفئات الاجتماعية التي تتبناها وتحملها وتستخدمها أمر هام جداً بالنسبة لفهمنا العلمي الجاد لظاهرة الأفكار والتصورات ودورها في حياة الإنسان والمجتمع. (ب) التمييز الدقيق بين مصدر فكرةٍ ما وبين معايير صدقها وكذبها. الفكرة الصادرة عن مصلحة اقتصادية

معينة أو الخادمة لمصلحة طبقية محددة قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وقد تكون فكرة ايديولوجية خالصة قابلة للصدق والكذب معاً أو قد تكون غير قابلة، من حيث المبدأ، لأي حكم حول صدقها أو كذبها. من هنا مقدرة الحقيقة العلمية على تجاوز الانقسامات الطبقية والفئوية في المجتمع وعدم مقدرة الطبقات والفئات الاجتماعية المنقسمة، بالمقابل، على تجاوز الحقيقة العلمية أو إهمالها كلياً. (جـ) تغييب الدور النقدي لمفهوم الايديولوجيا عند ماركس نفسه وفي الماركسية عموماً. مثلاً، تغييب اكتشاف ماركس بأن الأفكار الايديولوجية السائدة في مجتمع ما هي أفكار الطبقة السائدة التي تعمل على إشباع الكل الاجتماعي بأكمله بايديولوجيتها وبالأفكار الملائمة لمصالحها وبالتصورات المناسبة لاستمرار سيطرتها بعد صبغها كلها بصبغة الاطلاق والثبات. كما أن إدراكنا لدور الايديولوجيا المسيطرة في خدمة «إرادة القوة» عند الطبقة المسيطرة وحمايتها يسمح لنا بتحقيق فهم تاريخي ودقيق أفضل لنشوء الايديولوجيات البديلة والمعارضة والمخرّبة والمضادة وتشكلها لدى الطبقات المقاومة، ضمناً أو صراحة، لإرادة القوة تلك. كما يسمح لنا أيضاً بكشف الآليات والأساليب التي تعتمدها الطبقات الخاضعة لاستيعاب الايديولوجيا المسيطرة بطريقة تُطوّعها وتُحرّفها وتُعدّلها وتعيد تفسيرها بما يخدم مصالحها هي أيضاً وليس مصالح الطبقة السائدة وحدها. (د) تغييب التمييز الدقيق بين الفهم العلمي للواقع الاجتماعي ومحركاته العميقة وبين الطريقة التي يظهر فيها ذلك الواقع إلى أصحابه، أي إلى البشر الذين يعيشونه ويصنعونه ويصنعهم. خذ مثلاً هجوم ماركس في «الايديولوجيا الألمانية» على الفلاسفة الذين اعتقدوا

بأن تحرير البشر لا يحتاج إلّا إلى تحريرهم من الأفكار الخاطئة والعقائد الضارة والتصورات الواهمة التي تعشعش في عقولهم وأذهانهم وأن المعارك الاجتماعية هي معارك أفكار مولدة لمزيد من الأفكار إلخ. إن عمل آلتوسير على تصعيد الواقع الاجتماعي إلى ايديولوجيا وتنزيل الايديولوجيا إلى واقع اجتماعي هو الذي يُرجعنا إلى الايديولوجيا الألمانية التي نقدها ماركس نقداً شديداً والتي يُفترض أنه تجاوزها عبر قطيعته الابستمولوجية معها.

قيصر: أريد العودة قليلاً إلى موضوع لامسته بسرعة في بداية حديثك عن بنيوية **آلتوسير** وهو مسألة الألسنية البنيوية والثورة التي أطلقتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية والنقد الأدبي وغيرها من الميادين، لأنه يصعب، على ما يبدو لي، التفكير جدّياً بالفلسفة البنيوية عموماً وبما جاء بعدها من تيارات فكرية تحديداً دون الوقوف عندها وقفة قصيرة ما، على أقل تعديل.

عظم: تعمل الحكمة السائدة، **أولاً**، على إرجاع الفلسفة البنيوية إلى البنيوية اللغوية، **وثانياً**، على إرجاع البنيوية اللغوية نفسها إلى الثورة الكوبرنيكية التي يُقال إن عالم اللغة الكبير **فردينان دوسوسور** قد أدخلها على دراسة اللغة مؤسِّساً بذلك الألسنية البنيوية كعلم خالص.

قيصر: هذه ليست حكمة سائدة أو شائعة. إنها ركيزة تيار فكري قوي جداً وفاعل كثيراً في الوقت الحاضر...

عظم: طبعاً، ولهذا التيار امتداداته القوية في الحياة الثقافية والفكرية العربية الراهنة. معروف، مثلاً، أن مجلة «**الفكر العربي المعاصر**» تركّز جل اهتمامها تقريباً على تقديم هذا التيار وتتبنى طروحاته وتنشرها وتدافع عنها. معروف كذلك أن مجلة «**مواقف**» غير بعيدة أبداً عن هذا المناخ الفكري وعن الترويج له. في الأسواق العربية كتاب للدكتور زكريا إبراهيم بعنوان «مشكلة البنية» خصص مؤلفه الكثير من صفحاته إلى **دوسوسور** وإنجازاته وإلى شرح وتفسير.أهمية التأثير الثوري الذي مارسته الألسنية البنيوية في العلوم الأخرى وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وللدكتور **فؤاد زكريا** أيضاً دراسة مكثفة بعنوان يفصح عن نفسه بنفسه: «الجذور الفلسفية للبنائية». أضف إلى ذلك، **أولاً**، الترجمات العربية التي صدرت لكتب فرنسية كثيرة تنتمي إلى هذا التيار وتعبّر عنه، وثانياً، التأثير الكبير الذي مارسه التيار ذاته على الإنتاج الفكري والفلسفي لبعض أبرز مفكري المغرب العربي وكتابه ومثقفيه. أمام هذه الوقائع أجد نفسي مضطراً إلى طرح السؤال الأساسي التالي: ما هي طبيعة هذه الثورة الكبرى التي يُقال إن **دوسوسور** قد أنجزها وما هي حقيقتها؟

قيصر: عذراً على المقاطعة، من تقصد من مفكري المغرب العربي؟

عظم: على سبيل المثال وليس الحصر، **محمد عابد الجابري** **وهشام جعيط** **وعبد السلام بنعبد العالي** **ومحمد الوقيدي** **وسالم يفوت** ومجموعة مجلة «**عيون المقالات**» الصادرة في الدار

البيضاء. اللائحة طويلة طبعاً، بخاصة إذا أضفنا إليها المفكرين الذين يحصرون إنتاجهم، كلياً أو جزئياً، باللغة الفرنسية وعددهم لا يستهان به، كما هو معروف، محمد أركون مثلاً.
أتسمح لي الآن بالعودة إلى السؤال المطروح؟

قيصر: تفضل.

عظم: بعد أن أتجاوز تقنيات **دوسوسور** العلمية، التي لا أدعي المقدرة على استيعابها جيداً أو فهمها كما ينبغي، وأتخطى مصطلحاته الفنية، ماذا أجد؟ طبعة أخرى عن ميتافيزيقا الروح الذاتي الشبيهة الشبه كله بما تعرّفنا عليه سابقاً عند **هوسرل** من زعم بإنجاز ثورة فينومينولوجية في الفكر الفلسفي المعاصر. تتألف اللغة في تعاليم **دوسوسور** من مجموعة مترابطة من العلامات. وتتألف كل علامة لغوية بدورها من دالٍّ ومدلول. الآن، إذا ترجمنا فحوى الثورة التي أدخلها **دوسوسور** على دراسة اللغة من مصطلحاته التقنية والألسنية إلى مصطلحات الفلسفة حصلنا على الأطروحة التالية: الدالّ والمدلول من طبيعة واحدة وهي طبيعة ذهنية أو عقلية أو روحية خالصة. إن انتماء الدالّ والمدلول عنده إلى هيولى عقلية واحدة يعيد إنتاج العقيدة المثالية المشابهة في فينومينولوجيا **هوسرل** والقائلة بانتماء فعل الوعي وموضوعه إلى هيولى روحية واحدة أيضاً. وكما أن فينومينولوجيا **هوسرل** تتطلّب تعليق العالم المادي والتركيز على أفعال الوعي ومحتوياتها فإن ألسُنية **دوسوسور** تتطلّب كذلك عزل نسق العلامات اللغوية عن كل ما له علاقة بالعالم الخارجي (غير اللغوي بطبيعته والذي لا يتألف من علامات حتماً) بحيث

لا يعود الدالّ يدلّ على أي موضوع مستقل في وجوده عن العلامة الدالّة ذاتها وبحيث لا يدلّ الدالّ إلاّ على دالٍ آخر مثله ومن طبيعته وهيولاه. بسقوط العالم الخارجي لا تعود العلامة اللغوية تُحيل إلاّ إلى علامة لغوية كيفية وتعسّفية وذهنية مثلها. في الدراسة العلمية لأية ظاهرةٍ لا مانع من تعليق العالم الخارجي مؤقتاً أو تنحيته منهجياً أو إهماله مرحلياً بغرض النمذجة العلمية أو بغرض تمحيص البِنْية الصوّرية لنظام العلامات اللغوية، مثلاً، وتحديد روابطها الداخلية إلخ، كما يجري عادة في المنطق الرمزي أو الرياضيات البحت. تنشأ المشكلة حين يتحوّل هذا التعليق وهذا الإهمال من وضع مؤقت إلى وضعٍ دائم ومن حيلة منهجية إلى حالة أونطولوجيةً ومن وسيلة إلى غاية ومن فكرة مفيدة إلى فلسفة شمولية متكاملة. دعني أضرب مثالاً بسيطاً. تدلّ كلمات مثل «لذة» و«ألم» على إحساسات ومشاعر نعرفها بالتجربة ونعرف أن لها مثيرات خارجية مستقلة عن الإحساسات والمشاعر نفسها (الألم الذي يتسبب به ضرس منخور مثلاً). يضع دوسوسور المُثير الخارجي بين قوسين ويهمله كلياً في دراسته للعلامتين اللغويتين «لذة» و«ألم» وللعلاقات التي تربط بينهما. بعد ذلك يجرّد العلامتين عن المشاعر والإحساسات إياها (ذات الطبيعة غير اللغوية طبعاً) فلا يبقى لديه إلا علامة «ألم» التي تحيله إلى علامة «لذة» والعكس بالعكس. اللغة بمعناها العلمي الصافي عنده هي هذا النسق المحكم من العلامات المجرّدة تماماً عن كل محتوى خارجي أو مستقل والتي لا يشير بعضها إلاّ إلى البعض الآخر ولا تستدعي الواحدة منها إلاّ أخواتها. تتحول هذه النمذجة العلمية أو يتحول هذا التجريد الصوري إلى ايديولوجيا

لغوية وبنيوية بالمعنى السيء للعبارة على يد الزاعمين بأن الفهم العلمي المتكامل لظاهرة اللغة لا يتم إلاّ بعد عزلها كلياً وتماماً عن كل ما له علاقة وصلة بالاجتماعي والتاريخي والبيولوجي والبيئي والطبيعي والمادي والموضوعي بحيث لا يبقى، طبعاً، إلاّ الفردي والروحي والذاتي. من هنا تأكيد دوسوسور أن «الفكرة» (وهي محتوى العلامة اللغوية ومدلولها عنده) لا يمكن أن تكون إلاّ فردية وذاتية. ومن هنا تأكيد فيلسوف مثل أرنست كاسيرر انتماء الألسنية إلى «علوم الروح» وليس إلى علوم المادة. بهذه الطريقة نكون قد ضمنّا علمية الألسنية البنيوية، وهي علمية صورية خالصة لا أكثر، وروحانيتها في وقت واحد! في الواقع بلا هذه العلماوية الشكلانية الزائفة لا ضمان لروحانية أي شيء في العلم والفكر عموماً. فيما يلي بعض النتائج «الجميلة» التي انْبَنت على هذه الثورة: ١): تحويل الألسنية البنيوية إلى علم صوري استنباطي سكوني خالص مع رفع فكرة هكذا علم إلى مصاف النموذج الأعلى لباقي العلوم كلها. ٢): انقلاب حلم دوسوسور العلمي بإنشاء ألسنية بلا أونطولوجيا أو ميتافيزيقيا، على غرار الحلم الفلسفي ـ الفينومينولوجي الذي راود هوسرل أيضاً، إلى ألسنية بايديولوجيا روحانية وبميتافيزيقيا مثالية ـ ذاتية. ٣): تقديم تعريف للعلامة اللغوية يقول إن العلامة النموذجية هي العلامة التي لا تكون علامة أي شيء تماماً كما هو أمر الدازاين عند هايدجر، أي حيث الدازاين ليس شيئاً ولا يشير إلى أي شيء خارج أصالة ذاته. ٤): حصر «الموضوعية»، التي يُفترض بنسق العلامات اللغوية الصوري ـ التجريدي أن يتمتع بها، بموضوعية الاتفاق بين الذوات والاصطلاح بين الاذهان. جدير بالإشارة هنا أن

المؤسس الآخر للسيميولوجيا في القرن الحالي - الفيلسوف البراجماتي الأمريكي **تشارلز ساندرز بيرس** - عرَّف هو أيضاً المعرفة الموضوعية والصدق والحقيقة على أساس اتفاق الذوات واصطلاح الأذهان، بدلاً من قياسها كلها على الواقع الخارجي أو المادي.

قيصر: لكن سجل الألسنية البنيوية حافل بالإنجازات العلمية الفخمة والمناقشات الخصبة من **دوسوسور** نفسه إلى **رومان ياكوبسكي** و**نوعام تشومسكي**!

عظم: لا أشك للحظة واحدة بأهمية تلك الانجازات أو أطعن بالتقدم العلمي الكبير الحاصل منذ **دوسوسور** في ميدان اللغويات. المسألة التي تهمّنا هنا من نوع آخر لأنها تتناول طبيعة الاستنتاجات الفلسفية العامة التي يجري استخلاصها استناداً إلى انجازات الألسنية البنيوية ونوعية التعاليم الايديولوجية التي يجري تسويغها وترويجها باسم التقدم الحاصل في ميادين دراسة اللغة. ما رأيك بالموقف التالي؟ مقدمة: حقق المنهج البنيوي نجاحاً كبيراً في دراسة بنية الظواهر اللغوية تزامنياً وفي تفسيرها وظيفياً بعزلها عن كل تعاقب زمني وتطور نشوئي وصيرورة تاريخية. نتيجة: لا أهمية، إذن، للتعاقب والتاريخ والنشوء والتطور والصيرورة في أية دراسة علمية منهجية لبنية أية ظاهرة من الظاهرات وفي تفسيرها وتعليلها. ألا تكمن هذه النتيجة «البنيوية» وراء فلسفة **آلتوسير** كلها وخلف تحليلات **باليبار** بأكملها وتقود كل واحد منهما ليس إلى استبعاد التاريخ وإهمال التطور عمداً فحسب، كما رأينا، بل إلى تنظير هذا

الاستبعاد وتسويغ هذا الاهمال أيضاً؟ إن أصداء المثالية والروحانية التي تنطوي البنيوية اللغوية عليها موجودة عندهما أيضاً على شكل مقولة العبقرية المؤسسة والإنبثاق الفجائي للبروبليماتيك الجديد وما شابه. شيء شبيه يُقال أيضاً بالنسبة لسيطرة الشكلانية السكونية المتطرفة على ماركسيتهما البنيوية كما هو واضح من غياب كل ما له صلة بديالكتيك العلاقة بين الصيرورة والبنية، بين التعاقب والتزامن، بين التطور والوظيفة، بين التاريخ والواقع من طروحاتهما الفلسفية. طرح ليفي ستراوس بنية علاقات القرابة السائدة عند هنود البوريرو في البرازيل بطريقة بنيوية جديدة مستخدماً النمذجة الرياضية ـ المنطقية المجردة والتحليل الثنائي المستمد من لغات الكومبيوتر ونظرية الإعلام. لا شك عندي أن هذا الطرح ساعد على تقدم الدراسات الانتروبولوجية وعلى تحسين فهمنا لعلاقات القرابة وعلى تخطيطها بشكل أفضل إلخ. لكن استنتاج ليفي ـ ستراوس بأن أشياء مثل الثقافة والحياة الاجتماعية وعلاقات القرابة وما إليه ليست إلاّ «أنساقاً لغوية» مغلقة على نفسها فمسألة أخرى. عند ليفي ـ ستراوس، مثلاً، تقوم النساء في «لغة» علاقات القرابة بالدور ذاته الذي تقوم به الكلمات في لغة الكلام العادية! بعبارة أخرى كما أن اللغة المحكية هي نظام للاتصال بين الأفراد والجماعات عبر تداول الكلمات فإن نظام القرابة هو أيضاً «لغة» غير محكية للاتصال بين الأفراد والجماعات عبر تداول النساء فيما بين الذكور منهم لا أكثر. كذلك ليس الاقتصاد عند ليفي ستراوس إلاّ لغة اتصال من نوع آخر يحل فيها تبادل المنتجات محل تبادل النساء في لغة القرابة ومحل تبادل الكلمات في لغة الكلام. التبادل «اللغوي» في فلسفته هو الخاصية المميزة

للإنسان (الذكر تحديداً) التي تمكنه من توليد الثقافة عن طريق مبادلة الكلام والنساء والمنتجات مع شخص (ذكر) آخر. ! الا نقف هنا أمام نموذج صارخ للبنيوية الميتافيزيقية الاختزالية الفجة بدلاً من البنيوية اللغوية العلمية؟ هل يجوز اختزال الاقتصاد إلى تبادل المنتجات واختزال اللغة إلى تبادل الأحاديث والعبارات واختزال علاقات القرابة والزواج إلى تبادل النساء واختزال التبادل ذاته إلى الاتصال بين الذوات؟ إن محاولة الإجابة عن مثل هذه التساؤلات عن طريق العودة إلى معطيات الملاحظة الانتروبولوجية العلمية الأولية متهمة سلفاً عند ليفي ستراوس «بالتجريبيّة» اللعينة خاصة في الوقت الذي لا يتطلّب فيه العلم البنيوي إلاّ إبداع النماذج (أو البرادايمات أو الإشكالات) النظرية الابريوريّة الخالصة. لنأخذ نوعام تشومسكي نفسه الذي طبقت شهرته الآفاق نتيجة إنجازاته الثورية الكبيرة في ميدان دراسة اللغة وإسهاماته الالمعية في تطوير الألسنية البنيوية علمياً وتقنياً. أضف إلى ذلك التقدير الكبير الذي يحظى به كإنسان وكمناضل دؤوب، في الأوساط الثقافية والأكاديمية الأميركية، ضد السياسات العدوانية الخارجية لحكومة بلاده وكنصير قوي وفعّال ومسموع الصوت دوماً لقضية الشعب الفلسطيني. تمركزت إسهامات تشومسكي العلمية حول تمييزه المعروف بين البراعة اللغوية (Linguistic Competence) والاداء اللغوي (Linguistic Performance) وهو التمييز الذي يوازي إلى حدٍّ ما التفريق الشهير الذي اقامه دوسوسور بين اللسان (Langue) والعبارة (Parole). تشير البراعة عند تشومسكي إلى المقدرة التي يبديها الطفل الصغير الذي يتعلم لغته الأم على فهم عبارات وجُمل جديدة تماماً لم تطرق اسماعه سابقاً وعلى

إنشاء جمل وتعابير جديدة أيضاً لم يسبق أن سمعها قبلاً. اكتشف تشومسكي ظاهرة البراعة الإنشائية في استخدام الطفل المبتدىء اللغة وجعلها ركيزة أساسية من ركائز الألسنية البنيوية التي طورها. إنها ظاهرة الإبداع اللغوي كما يسميها هو أيضاً في مواضع أخرى. تبدأ المشكلة مع تشومسكي حين يؤكد أن البراعة اللغوية واقعة لا تقبل أي نوع من أنواع التفسير العلمي أو التعليل السببي أو ما يشبهه لأنها من خصائص الروح الإنساني الغامض والخلاق. أي تبدأ المشكلة حين يعمل عالم الألسنية الكبير على تحويل الواقعة التي اكتشفها إلى ظاهرة ميتافيزيقية فريدة وإلى سرّ روحي غامض ومُلْغز. لهذا يعود تشومسكي إلى إحياء الجانب الأكثر تخلّفاً وقروسطية في فلسفة ديكارت، أي عقيدة الأفكار الفطرية في دراسة معروفة له بعنوان «الألسنية الديكارتية» وهي جزء من كتاب له يحمل عنواناً ذي مغزى خاص: «اللغة والروح». هنا يعمل تشومسكي أولاً، على إحياء فكرة الفصل الحاد بين المادة والروح، بين الآلية الخارجية الرتيبة والعفوية الجوّانية الخلاّقة على طريقة الفلسفة الحيوية عموماً وبحيث تنتمي البراعة الإنشائية في استخدام اللغة إلى مملكة الروح والابداع والبنى الفطرية للعقل البشري على حد تعبيره، في حين لا ينتمي الإداء اللغوي إلاّ إلى مملكة المادة والسلوك الآلي والبنى المصطنعة للحياة الاجتماعية من ناحية ثانية. يعني هذا الموقف الميتافيزيقي الرفض المسبق لأية محاولة حاضرة أو مستقبلية لتفسير ظاهرة البراعة اللغوية لدى الطفل الصغير علمياً واستناداً إلى أشياء مثل البيولوجيا التطورية أو اكتشافات بافلوف وثورته العلمية المعروفة أو تشريح الدماغ البشري أو فيزيولوجيا الجهاز العصبي أو السيبرناطيقا أو التطور

الاجتماعي أو التركيب والتحليل النفسي إلخ. دعني أذكر بين قوسين هنا أن هذا الشطح الميتافيزيقي باتجاه الفطرية الروحانية موجود عند ليفي ـ ستروس أيضاً. يعني «التفكير الوحشي» عنده بُنيات التفكير الفطري الكلي أو البدئي الأولي الذي لم يخضع بعد لأي تدجين أو صقل أو تهذيب. ولا يجوز البحث عن مصدر هذه البنيات في فيزيولوجيا الدماغ مثلاً أو ما شابه لأن مصدرها هو الروح. في مؤتمر علمي عقد في الولايات المتحدة في مطلع الخمسينيات جمع بعض أبرز علماء الأنتروبولوجيا والألسنية البنيوية وقتها أعلن ليفي ـ ستراوس بجدية كاملة وجود ضيف لم تجر دعوته إلى المؤتمر ألا وهو «الروح الإنساني» (المثالية الموضوعية) الذي يبدع الثقافات وينسج الميثولوجيات ويخلق البارادايمات ويخترع المعارف إلخ إلخ. من هنا إعلانه أنه لا فرق على الإطلاق بين أن يكون ليفي ستراوس في نظر العالم عالماً لاهوتياً أو عالماً اجتماعياً. ومن هنا قوله إن دراسته عن الأسطورة هي أسطورة بحد ذاتها (أسطورة عصرية لا أكثر). من هنا أيضاً زعمه الخبيث والمنافق في وقت واحد بأنه لا فارق بين أن يتبلور تفكيره هو من خلال تفكير هنود البوريرو البدائيين جداً وبين أن يتبلور تفكير هنود البوريرو أنفسهم من خلال تفكيره هو. يكمن نفاق هذه الموازنة الفارغة في المساواة الشكلية الماكرة التي يصطنعها ليفي ستراوس بين أساطير هنود البوريرو والبدائية والبسيطة وبين تفكيره هو الذي تقف وراءه عناصر مثل: ترسانة الدراسات الانتروبولوجية والاثنولوجية الحديثة بأكملها، الألسنية اللغوية من دوسوسور إلى ياكوبسكي، إنجازات النمذجة الرياضية والمنطقية المعاصرة، إسهامات نظرية الإعلام والتحليل الثنائي

الكومبيوتري، مثاليته الموضوعية المستمدة من الفكر «البدائي والوحشي» لأمثال كنط وهيجل؟!

قيصر: يبدو أحياناً وكأنه لا مفر من اختلاط العلم بالميتافيزيقا والايديولوجيا.

عظم: لكن العلم يتقدّم بالتخلص من خلائط وشوائب كهذه. في الواقع يذكرني **تشومسكي** هنا بعالم الأجنّة الألماني **هانز دريش** الذي وقع في المطب الميتافيزيقي اللاعلمي ذاته في أواخر القرن التاسع عشر. يبدو لي أحياناً وكأن **تشومسكي** ينسج على منوال دريش بصورة حرفية تقريباً، بالنسبة لهذه المسألة.

قيصر: أذكر أنك تطرقت إلى قصة **هانز دريش** في واحدة من دراساتك.

عظم: نعم، ولهذا فوجئت **بتشومسكي** الكبير وهو يعيد إنتاج قصة دريش حرفياً في علمه واكتشافاته من ناحية وفي تأملاته الميتافيزيقية التي شيّدها على تلك الاكتشافات من ناحية ثانية. دعني أبيّن باختصار وجه الشبه بين قصة العالمين والاكتشافين. كان علم الأجنة في القرن التاسع عشر يفسّر تطور ونمو أقسام الجنين وأعضائه بإرجاع كل واحد منها إلى جزء محدَّد تماماً من البويضة الملقحة مما يعني أن تدمير جزء معيّن من بويضةٍ ما سيؤدي حتماً إلى جنين تنقصه تماماً تلك الأعضاء التي كان يُفترض أن تنمو من جزء البويضة المعطوب. لكن دريش اكتشف في مختبره قبل نهاية القرن الماضي أن بإمكانه إعدام

أجزاء من البويضة الملقحة دون آن يؤثر ذلك على النمو الطبيعي والمتكامل للجنين الناتج عنها. في الواقـع شطر بـويضة ملقحـة إلى شـطرين وبدلاً من أن يحصـل على نصفي جنين، كما كـان يتوقع، حصل على جنينين كاملي النمو. أي وضع دريش إصبعه على جـانب دقيق من جوانب مقـدرة الطبيعـة الحيـة على تـرميم نفسها والتعويض عن النواقص التي تطرأ عليها، أو إذا استخدمنا مصـطلحـات تشـومسكي لقلنـا أن دريش اكتشف «البـراعـة» الإنشائية للطبيعة الحية ومقدرتها على التجديد الحقيقي إلـخ في مقابل «إدائها» العادي المعـروف على صعيد إعـادة إنتاج نفسهـا آليّـاً وسكونيـاً. هنا أيضـاً رفض دريش إمكانيـة التفسيـر العلمي للواقعة الهامـة والجديـدة التي اكتشفها وقـاوم محاولات تعليلهـا بيـولوجيـاً مفضلاً عليهـا الشطح بـاتجاه تقـديم تفسيرات غيبيـة وروحيـة غامضـة جعلتـه ينحـاز إلى المـذهب الحيـوي في علم الاحيـاء وقتها. طبعـاً استوعب كـل من علم الأجنة والبيـولوجيا التـطورية عمـوماً اكتشـاف هـانـز دريش وأهمـلا كليـاً تـأمـلاتـه الميتافيزيقية وشطحـاته «الحيـوية». اعتقـد أن شيئاً شبيهـاً سوف يحدث لاكتشاف تشـومسكي الأساسي في علم اللغـة من ناحيـة ولشطحاته الميتافيزيقية حول الألسنية الديكارتية من ناحية ثانيـة. وتأكيداً لما أقول سأعرض المثـال التالي: معـروف أن محاولات كثيـرة جـرت لتعليم الشيمبـانـزي (أقـرب الـرئيسـات تشـريحيـاً وبيولوجياً إلى الإنسان، وتعبّـر الحكايـة الشعبية عنـدنا عن هـذه الحقيقة بصورة مقلوبـة بقولهـا إن أصل القـرد إنسان مسخـه الله لمعصيـة مـا) النـطق بمقـاطـع لغـويـة بسيـطة، لكن دون أي نجـاح يُذكـر. ركزت التجـارب المـذكورة على اللغـة بمعنـاهـا المحكي المسمـوع وهـو المعنى الـذي ركـز عليـه تشـومسكي

واستند اكتشافه إليه. نعرف الآن أن السبب الأساسي في إخفاق هذه التجارب هو اختلاف الجهاز الصوتي في الشيمبانزي اختلافاً تشريحياً كبيراً عنه في الإنسان. نحن نعرف أيضاً أن اللغة ليست محصورة بالمسموع والمحكي وحده وانها ممكنة كذلك عن الطريق البصري ـ الحركي (أو اليدوي) كما في اللغات التي يستخدمها الصم والبكم. اسفرت محاولات تعليم الشيمبانزي لغة بسيطة تعتمد الطريق البصري ـ الحركي بدلاً عن الطريق المحكي ـ المسموع عن نجاح باهر. أجريت هذه التجارب في الولايات المتحدة الأميركية باستخدام بعض اللغات الموضوعة من أجل الصم والبكم والمستعملة على نطاق واسع بينهم في أميركا وقد اشتهر في سياقها كل من الشيمبانزي الذكر «واشو» والأنثى «سارة». الآن، وفي حدود ما تمكنت من فهمه والاطلاع عليه في هذا المجال بينت التجارب المذكورة أن الشيمبانزي يتمتع بمقدرة عالية (أو بالبراعة اللازمة) على الاستخدام الإنشائي والتجديدي للغة البصرية ـ الحركية التي تعلّمها وهي براعة تضاهي براعة الأطفال اللغوية الإنشائية في المراحل المبكرة جداً من تعلمهم استخدام لغتهم الأم. بعبارة أخرى، علينا التمييز بدقة هنا بين استعداد الإنسان البيولوجي والتشريحي والعصبي على تعلم اللغة المسموعة المحكية واستخدامها وبين استعداده على تعلم «اللغة» بمعناها الأكثر عمومية واستخدامها. ويبدو أن الاستعداد الثاني مشترك بينه وبين الشيمبانزي (والرئيسات العليا الأخرى، على الأرجح) وإن كان مستوى الأخير لا يتعدى الأولي والبدائي فحسب. كذلك بينت تجارب كثيرة أخرى أجريت بغرض دراسة المراحل التي يمر بها الطفل في عملية اكتسابه لغة ما وتعلمه لها أن أصواتاً واحدة محدّدة

الطبيعة والبنية تصدر عن جميع الأطفال في كل مرحلة من مراحل نموهم البيولوجي الأول بغض النظر عن بيئتهم الطبيعية والاجتماعية والثقافية وبغض النظر عن خصائص اللغة التي يسمعونها اليوم وسيتكلمونها غداً. تشكل هذه الأصوات المتشابهة، على ما يبدو، القاعدة الفيزيولوجية الأولى لاكتساب أية لغة وتعلّمها والمادة البيولوجية الخام لتشكيل لغة الطفل الأم لاحقاً. طبعاً لا أعرف إن كان لـ تشومسكي رأي في هذه الأمثلة المادية ـ البيولوجية المضادة لتأملاته الميتافيزيقية الروحانية حول تفرّد الروح الإنساني وحده بالاستخدام الإنشائي ـ التجديدي للغة. عندي ملاحظة أخيرة حول هذه المسألة: إذا وجد تشومسكي نفسه مضطراً إلى نفخ الروح في عقيدة الأفكار الفطرية بغرض التنظير لبنيويته روحيّاً ومثالياً فإن كاسيرر كان قد حاول قبله إحياء روحانيات المذهب الحيوي في البيولوجيا وسكونية تصنيفات عالم التشريح الفرنسي الكبير قبل الداروينية جورج كوفييه للغرض ذاته. عدَّ كاسيرر الألسنية البنيوية (في دراسة له تحمل عنوان «البنيوية والألسنية الحديثة») تطبيقاً لمنهج كوفييه السكوني التصنيفي في مجال دراسة اللغة وظواهرها ومعروف أن كوفييه كان قد استنتج من بحوثه في بنية الكائنات الحية وتكامل وظائف أعضائها أن الأنواع الحية كلها ظلت ثابتة على ما هي عليه منذ لحظة الخلق الإلهي. لهذا عد كاسيرر، في دراسته المذكورة، صعود البنيوية اللغوية انتصاراً لأصدقاء «الفكرة» على «أصحاب المادة» مقتبساً التشبيه من مقطع شهير لـ افلاطون في محاورة «السوفسطائي».

قيصر: ربما نحن أمام ردّة فعل قوية في الفكر الأوروبي المعاصر

على فلسفات الصيرورة والجدل المنحدرة من القرن التاسع عشر كما تمثّلت في المادية التاريخية وزمانية برجسون وعضوانية هوايتهد التطورية!

عظم: صحيح. اعتقد أن ليفي - ستراوس أشار في كتابه «الانتربولوجيا البنيوية» إلى أن أعماله هي نوع من رد الفعل على برجسون. بما أن فرنسا كانت مركز إشعاع البنيوية الفلسفية المعاصرة من المفيد الإشارة إلى لحظات تطورها: صعدت البنيوية على أساس المجابهة النقدية مع تاريخانية لوكاش الشاب وسارتر وإنسانويتهما. وهي وصلت إلى ذروتها في أعمال ليفي - ستراوس وآلتوسير ومن ثم انحلّت وتبعثرت إلى اتجاهات مُغالية في لا عقلانيتها وعدميتها وعبثيتها ومتطرفة في احتقارها الكامل والصريح لكل ما يمتّ بصلة إلى الموضوعية أو الحقيقة أو الصدق أو الواقع أو التاريخ، أي لكل ما هو غير فردي وغير شخصي وغير ذاتي وغير روحي وغير لغوي وغير مثالي وغير حدسي وغير شعوري إلخ، كما نجد ذلك في كتابات ميشيل فوكو وجاك ديرّيدا وظاهرة «الفلاسفة الجدد» (على حد تسمية أجهزة الإعلام الفرنسية والدولية) من امثال ليفي ولاردو وجامبيه وجلاكسمان وبينوا. في الحقيقة إن «الظاهرة اللغوية» في فلسفة القرن العشرين الأوروبية مستشرية إلى أبعد الحدود وبصورة موازية «للظاهرة الفينومينولوجية» ومتطابقة معها. أقصد بالظاهرة اللغوية نزعة تيارات كبيرة في الفلسفة البورجوازية الأوروبية المعاصرة إلى الهروب من الواقع ومشكلاته ونقده إلخ إلى عوالم اللغة والخطاب والعيش داخلها بصفتها أنساق من المعنى مغلقة على ذاتها ومكتفية بنفسها كلياً

وذلك بطريقة تشبه تماماً هروب التيار الفينومينولوجي من الواقع الموضوعي وقضاياه واشكالاته إلى عالم الظواهر بعد اهمال طبيعة ما يظهر بتعليقه أو بوضعه داخل قوسين، على حد تعبيرهم. لا يوازي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة سيطرة «واحدية الظاهرة» التي تكلم عنها سارتر في الصفحة الأولى من «الوجود والعدم» إلاّ سيطرة ما يمكن تسميته بـ «واحدية اللغة» أو «واحدية الخطاب». في التحليل الأخير، طرد الخطاب الموضوع الذي نتخاطب عنه وحلّ محلّه تماماً كما طردت الظاهرة الواقع الذي يُفترض أن يظهر وحلت محله. الظاهرة اللغوية تفسر لنا ما نسمعه حالياً في الأوساط الفلسفية والأدبية «الطليعية» عندنا وفي أوروبا من لغو على شاكلة «لا شيء خارج الخطاب» و«لا شيء خارج النص».

قيصر: «الظاهرة اللغوية» غير محصورة في الفلسفة وحدها، كما تعرف، بل فرضت نفسها في ميادين كثيرة أخرى مثل الفن والأدب والنقد الأدبي والعلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى في العلوم الطبيعية وفلسفتها.

عظم: يبدو أن طموح أصحاب التيار اللغوي، أو بعضهم على أقل تعديل، هو اختزال صيرورات الحياة والطبيعة والمجتمع والإنسان ووقائعها كلها إلى أشكال مجردة وصور محض وعلاقات لغوية خالصة بحيث يصبح كل ما هو قائم لا أكثر من «ظاهرة لغوية أو خطابية» ويتحول كل ما هو وجود إلى حالة سيميولوجية لا تحيل إلاّ إلى حالات سيميولوجية شبيهة بها ومماثلة لها. تكمن هذه النزعة وراء ما نسمعه حالياً من أن

وقائع علم النفس والاجتماع والانتروبولوجيا والسياسة والأدب والفن والميثولوجيا والطب والأزياء هي لغات قائمة بذاتها وأن مفرداتها وعناصرها مرتبة كلها ترتيب النسق اللغوي الخالص ولربما كانت البنيوية الأدبية ـ النقدية التي ازدهرت في الخمسينيات، تحت اسم النقد الجديد، هي أولى البنيويات التي تعرّف عليها الفكر العربي المعاصر وتأثر بها.

قيصر: كان مركز قوتها واشعاعها في جامعة يال في الولايات المتحدة حيث كُنتَ تتابع دراساتك العليا وقتها، أليس كذلك؟

عظم: بلى. كانوا أقوياء جداً في أقسام الآداب الأوروبية عموماً وقسم الأدب الإنكليزي تحديداً. أما قسم الفلسفة، الذي كنتُ أتابع الدراسة فيه، فكان أكثر تنوعاً وتوازناً على الرغم من طغيان النزعة اللغوية إياها على الفلسفة الانكلوسكسونية عموماً. كان أحد أساتذتي (ويلفريد سيلارز) يستعير طرائق مدرمة التحليل اللغوي وأساليبها ليدافع بها عن موقف واقعي ومادي، ولكني لم استوعب ذلك وقتها أو أفهمه.

قيصر: ألم تدرس مع أي من ابطال «النقد الجديد» وقتها من أمثال **كليانت بروكس** أو **رينيه فيليك** أو **ويمزاك**؟

عظم: كلا، لكن فوز، زوجتي، فعلت. تعرفتُ عليهم من خلالها إذ كانت تتابع دراستها العليا تحت اشرافهم. طبعاً، لم نكن ندرك وقتها أهمية ما كان يجري حولنا على صعيد النقد الأدبي ونظريته أو نفهم بدقة ووضوح أبعاد البنيوية الأدبية ـ

النقدية التي كانوا يطوّرونها ويعززونها أو نستوعب معانيها الأعمق ومغازيها الأبعد. مع ذلك أذكر شكوى فوز الدائمة من التناقض الذي كانت تلاحظه بين النظرية والتطبيق في سلوك أساتذتها من أعلام المدرسة. كما كنت أشكو بدوري من شكلانية التحليل اللغوي الذي كنت أمارسه (مثل بقية طلبة الفلسفة) ومن خوائه وجفافه، إذ كان يبدو لي نوعاً من اللعب بالعبارات والكلمات والأصوات لا أكثر ولكن على مستوى عال جداً من المهارة والشطارة والذكاء. لهذا السبب ابتعدتُ كلياً عن فلسفة التحليل اللغوي لمّا حان وقت اختيار موضوع محدد لرسالة الدكتوراه. أما بالنسبة للتناقض بين التنظير والتطبيق لدى أعلام مدرسة النقد الجديد في جامعة يال فقد كانت نظرياتهم وكتاباتهم وتوجيهاتهم تتطلّب التعامل مع النص الأدبي بصفته بنية لغوية منغلقة على نفسها تماماً ومستقلة عن كل ما عداها بحيث تتولّد معانيها من داخلها وتفيض دلالاتها من جوّانيتها. بعبارة أخرى كانت توجيهاتهم النظرية تقول بضرورة قراءة النص قراءة «أصيلة» بمعزل كامل عن أي شيء خارجه بما في ذلك الطبيعة والمجتمع والتاريخ والسياسة ومقاصد الأديب ونواياه وتجاربه وسيرته الذاتية إلخ. من ناحية ثانية، لما كان الأساتذة أنفسهم يعمدون إلى شرح النصوص الأدبية في دروسهم ومحاضراتهم ومناقشتها مع طلابهم كانوا لا يستغنون للحظة واحدة عن الطبيعة والمجتمع والتاريخ والسياسة وتجارب الأديب وسيرته الذاتية لأنّ النص ما كان ليفسّر نفسه بنفسه ولنفسه. أي كانوا ببساطة يدحضون بنيويتهم الأدبية ـ النقدية في كل ساعة عبر سلوكهم اليومي ومن خلال قراءاتهم للنصوص على طلابهم وشرحها في دروسهم.

قيصر: لكن أصحاب مدرسة التحليل اللغوي في الفلسفة لا يعتبرون أنفسهم بنيويين، معلمهم الأول هو **فتجنشتاين**.

عظم: لن نختلف على التسميات. يشكلون جميعاً «الظاهرة اللغوية» في الفلسفة المعاصرة. **فتجنشتاين** (ومدرسة التحليل اللغوي معه) قريب، في العمق، من البنيوية اللغوية. لا تنسى كذلك أن المعلم الأول في هذا المضمار، أي **فتجنشتاين**، نمساوي الأصل والنشأة وألماني الثقافة وهو متأثّر، في العمق أيضاً، بالفلسفة الحيوية الألمانية وإفرازاتها اللاحقة. بعبارة أخرى نحن أمام فينومينولوجيا لغوية وأمام نوع من الوجودية الفلسفية اللغوية الصورية المشتقة منها. إن الذي حدث للّغة على يد هذه المدرسة يشبه تماماً ما حدث للظواهر على يد أصحاب الفينومينولوجيا. مثلاً: (أ) كما تحولت الظواهر في الفينومينولوجيا من نقطة تماس بين الذات العارفة وتجربتها بالموضوع المعروف إلى عالم مستقل بذاته (وبخاصة عن الموضوع) تحولت اللغة أيضاً من نقطة تماس بين الذات الناطقة وتجربتها بالموضوع المنطوق عنه إلى عالم مستقل بذاته (وبخاصة عن الموضوع) في فلسفة التحليل اللغوي. (ب) وكما حلّت الظواهر، في بعض الاجتهادات، محلّ الذات والموضوع معاً بجعلهما ظواهر لا أكثر، حلّت اللغة كذلك محلّ الناطق والمنطوق عنه معاً بجعلهما من نتاج الخطاب اللغوي وصنعه ليس إلّا. (ج) وكما جرى تصوير العالم على أنه مجرّد نسيج مسطح ومتصل من الظواهر حيث لا تشير الظاهرة إلّا إلى ظاهرة سطحية مثلها جرى تصوير العالم أيضاً على أنه نسيج مسطّح

ومتصل من العبارات أو العلامات اللغوية بحيث لا تدلّ العلامة الواحدة منه إلاّ على علامة مثلها ولا تشير عباراته إلاّ إلى عبارات أخرى على شاكلتها. (د) وكما أن نسيج الظواهر هذا لا يشير إلى أية صيرورة أو حقيقة أو واقعة غير «ظواهرية» أو يدلّ عليها فإن نسيج العبارات والعلامات اللغوية لا يشير كذلك إلى أية صيرورة أو حقيقة أو واقعة غير لغوية أو يعنيها. لهذا السبب تعامل **آلتوسير** مع النظريات والبارادايمات العلمية على أنها أنساق مغلقة على نفسها غير قابلة للمراجعة على أي واقع غير لغوي وغير نظري مستقل عنها ورفض، على طريقة **توماس كوهن**، إمكانية المقارنة بين الإشكالات النظرية المتنافسة لجهة درجة صدقها وموضوعيتها وذلك بالقياس إلى موضوع خارجي مستقلّ عنها. كانت النتيجة المنطقية والعملية لهذا الموقف العدمي تكريس الفوضوية الإبستمولوجية الكاملة كما دعى إليها **بول فايارابند** صراحة تحت شعار «كله ماشي» وكما عكستها تفكيكية **جاك ديرّيدا** وخطابوية **فوكو** وتصوفية الفلاسفة الجدد. لم يكن **فتجنشتاين** ببعيد أبداً عن هذا الجو بل كان أحد أبرز منظّريه ومن أكثرهم تأثيراً ونفوذاً بخاصة في الفكر الفلسفي الإنكلوسكسوني المعاصر.

قيصر: بعبارة ثانية تعتقد أن **فتجنشتاين** مهّد هو أيضاً للفوضوية الإبستمولوجية وطروحاتها المسيطرة في اللحظة الراهنة.

عظم: طبعاً. اعتقد أن ما يفعله أصحاب الفوضوية الإبستمولوجية اليوم لا يتعدى دفع المقدمات والتحليلات التي قامت عليها فلسفات تعليق العالم الخارجي المعاصرة كلها إلى نتائجها

المنطقية والطبيعية القصوى. اعتقد أن إجراء بعض المقارنات السريعة مفيد هنا ويساعد على إيضاح معناي: ١): لو طلبت مني أن أضع عنواناً عاماً لمشروع **فتجنشتاين** الفلسفي لاقترحت التالي: «نقد العقل اللغوي المحض» بالمعنى الكنطي الدقيق للعبارة. أقول ذلك لأن بنية اللغة القائمة حلّت عند **فتجنشتاين** محلّ بنية الذات المتعالية عند **كنط** وأخذت تقوم بوظائفها كاملة. وكما أن **كنط** أراد في كتابه الشهير تعيين الحدود التي لا يمكن للعقل العلمي الوقائعي الخالص أن يتجاوزها دون الوقوع في الكلام الميتافيزيقي الفارغ عن طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها (العالم الخارجي) فإن **فتجنشتاين** بيّن في مقدمة «التراكتاتوس» أن هدفه هو تعيين حدود اللغة الوقائعية الخالصة التي لا يمكن للكلام أن يتجاوزها دون الوقوع في اللغو الميتافيزيقي الفارغ أيضاً عن طبيعة الأشياء. وكما أن الوقائع التي يتعامل معها العقل العلمي الخالص عند **كنط** هي في حقيقتها من صنع الذات المتعالية وإنتاجها فإن الوقائع التي يتعامل معها العقل اللغوي الخالص عند **فتجنشتاين** هي من صنع بنية اللغة السائدة ومن إنتاج تواضعاتها واصطلاحاتها وقواعدها كما تم الاتفاق عليها بين أصحابها. وكما أن تجاوز «الوقائع الظواهرية» التي انتجتها الذات المتعالية عند **كنط** إلى الكلام عن طبيعة الأشياء في ذاتها هو الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي المميت بعينه فإن تجاوز «الوقائع الخطابوية» التي انتجتها تواضعات اللغة السائدة إلى الكلام عن طبيعة الأشياء غير اللغوية وكما هي في ذاتها هو الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي المميت بعينه عند **فتجنشتاين** أيضاً. وكما أن **كنط** أراد تعيين هذه الحدود كي يفسح مجالاً للإيمان والدين والأخلاق والجمال

بإخراجها كلها من حيز الطبيعة والمجتمع والتاريخ وإدخالها في حيز الذات والحرية والروح، فإن فتجنشتاين أراد تعيين هذه الحدود أيضاً لتحقيق الاغراض ذاتها تماماً. بعبارة أخرى نحن في حضرة المشروع الفلسفي المثالي السكوني قبل الهيجلي في طبعته «اللغوية» الأكثر معاصرة وتقنية ولمعاناً حيث أصبحنا حبيسي «الدائرة اللغوية المسحورة» بعد حلول ميتافيزيقا اللغة التواضعية وابستمولوجيتها ومنطقها محل ميتافيزيقا الذات المتعالية وابستمولوجيتها ومنطقها. وعلى هذا النحو نكون قد ضمنّا في وقت واحد تقنية الفلسفة ودقتها التحليلية من ناحية وروحانيتها ومثاليتها من ناحية ثانية. لذلك لا غرابة أن يحمل الكتاب الهام الذي خصصه الناقد الماركسي الأميركي فريديرك جيمسون للفلسفة البنيوية المعاصرة (وهو من المتعاطفين جداً معها) العنوان التالي: «سجن اللغة». مع ذلك لا بد من الملاحظة أن المشروع المثالي اللغوي كما طرحه فتجنشتاين أكثر راديكالية في عدميته من المشروع القديم. فإذا كانت الوقائع التي يتعامل معها العقل العلمي المحض عند كنط ضرورية بصفتها من نتاج بنية الذات الكلية المتعالية بصورتي حدسها ومقولاتها فإن الوقائع ذاتها عند فتجنشتاين جائزة كل الجواز لأنها من إنتاج لغات جزئية لا ضامن لها الاّ استمرار أصحابها في الاتفاق الفردي الحر فيما بينهم على قوانين استخدامها ومعاني مصطلحاتها وقواعا تواضعاتها. ولا يستثني فتجنشتاين الخطاب العلمي السائد في الفيزياء أو الكيمياء أو الجيولوجيا، مثلاً، من عدميته المعرفية هذه لأن لكل خطاب لغوي متواضع على استخدامه «وقائعه» الفريدة الخاصة به ومفهومه المتميّز للصدق وتعريفه المغاير للحقيقة وقواعده المستقلة للبحث والتحقق إلخ، تماماً كما هي

الحال بالنسبة للإشكال النظري عند آلتوسير أو الابستيمة المسيطرة عند فوكو أو البارادايم السائدة عند توماس كوهن.
معروف أن طريقة فتجنشتاين المفضلة في شرح فكرته هي القول إن اللغة ليست إلا مجموعة من «اللُّعَب»حيث تحمل كل واحدة منها قوانينها الداخلية المتفق عليها وقواعدها الخاصة المتواضع عليها ويكمن الخطأ كل الخطأ في تجاوز قواعد اللعبة اللغوية التي نكون منهمكين فيها أو خرقها. من هنا إصراره على تشبيه اللغة عموماً بلعبة الشطرنج. يعني هذا أن مصدر الخطأ الفلسفي الميتافيزيقي يكمن كله في تجاوز قواعد اللعبة التي نلعبها أو إهمالها أو خرقها أو الخلط بينها وبين قواعد لعبة أخرى، كما يعني أن وظيفة الفيلسوف الحقيقية هي في تأدية دور الحارس الأمين على تلك القواعد والتواضعات بتنبيه كل من يخلّ بها (والفلاسفة بصورة خاصة) إلى ضرورة العودة إلى التقيّد بها وإلاّ عرَّض نفسه إلى اللغو الميتافيزيقي واللا معنى.
لهذا يقول فتجنشتاين في «بحوث فلسفية» ما معناه أن كل جملة في اللغة العادية المستعملة موجودة في مكانها الملائم، تماماً كما هي الحال بالنسبة لقواعد لعبة الشطرنج العادية وقوانينها، وما على الفيلسوف الذي يريد تسوية مشكلات الفلسفة كلها وبصورة نهائية إلاّ إرجاع العبارات والجمل والكلمات إلى معانيها العادية واستعمالاتها المألوفة بدلاً من الإغراق في سوء استعمالها والاسترسال في تشويه معانيها على طريقة الفلاسفة التقليديين. من هنا استنتاجه بأن الفلسفة لا تغيّر شيئاً. هنا يبدو لي أننا أمام تطبيق منهجي لإيديولوجيا العقد الاجتماعي الليبرالية الفردية على ظاهرتي اللغة والمعرفة. تنشأ معاني العبارات في أية لعبة لغوية مختارة نتيجة الاتفاق التعاقدي الحر بين مجموعة

من الأفراد على استخدام تلك العبارات وفقا لقواعد معيّنة جرى الالتزام بها من جانب المجموعة. طبعاً، تنحلّ اللعبة ومعها المجموعة اللغوية إياها بإنحلال العقد بين أفرادها. في «مدينة العلماء» مثلاً، لا تستمد عبارات مثل الطبيعة والسرعة والنقطة إلخ معانيها من البيئة الحقيقية المحيطة ومن حركة الأجسام والرؤوس الحادة لبعض الأشياء، بل من الاتفاق التعاقدي الذي تم ضمناً بين أصحاب المدينة وساكنيها والعاملين فيها على استخدام تلك العبارات بطرائق معيّنة ووفقاً لقواعد تعارفوا عليها فيما بينهم لا أكثر. بعبارة أخرى حين ينشر عالم فيزيائي ما بحثاً عن السرعة مثلاً فإنه لا يعالج عملياً إلّا ما كان قد تعاقد عليه مسبقاً مع باقي سكان «مدينة العلماء» بالنسبة لمعاني العبارة وقواعد استخدامها وما شابه.

قيصر: يرجع تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج إلى **دوسوسور** نفسه.

عظم: ينتمي كلاهما إلى «الظاهرة اللغوية» في الفلسفة البورجوازية المعاصرة. إن القول بأن لعبة الشطرنج، مثلاً، تطورت مع الزمن الطويل ومن خلال الممارسة البشرية من لعبة أكثر بساطة وأقل تعقيداً إلى حالها الراهنة والمعروفة لا يعني شيئاً بالنسبة لـ **فتجنشتاين** وابستمولوجيته. في أفضل الأحوال لا يمكن لهذا القول أن يعني إلّا أننا اتفقنا على الدخول في لعبة لغوية جديد فيها عبارات مثل «تطورت من» و«مع الزمن» و«من خلال الممارسة البشرية» و«أكثر بساطة» و«أقل تعقيداً» بحيث يجري استخدامها وفقاً لقواعد محددة اصطلحنا على التقيد بها أيضاً. من جهة ثانية معروف أنه بعد أن نبدأ اللعب لا تطرأ أية

تعديلات على قواعد الشطرنج المعتمدة أو تدخل أية تبديلات على أعرافها المتواضع عليها مهما طال أمد اللعبة ومهما امتد بنا الزمن. أي أن اللاعبين لا يؤثّرون في اللعبة أثناء لعبهم لها. لكن معروف أيضاً أن مستخدمي أية لغة من اللغات يؤثّرون فيها ويحورّونها ويعدّلون فيها ويبدّلون قواعدها إلخ، وفقاً لشروط حياتهم وظروفهم وتجاربهم. في الواقع ما أن تبدأ لعبة استخدام لغة من اللغات الحية، مثلاً، إلا ويتناسب حجم التعديلات الطارئة على قواعدها وأعرافها تناسباً طردياً مع طول مدة استمرار «اللعبة» إلى أن تنشأ لغة جديدة مستقلة نتيجة الأثر التراكمي لتلك التعديلات. بطبيعة الحال يُسقط فتجنشتاين وتُسقط البنيوية اللغوية معه هذا الفارق الجذري بين اللغة الحية ولعبة الشطرنج ولا يأتيان حتى على ذكره. لا بد من الإشارة أيضاً إلى ناحية مهمة أخرى من فلسفة فتجنشتاين اللغوية، أقصد مسألة تأكيده أن قواعد أية لغة ومعانيها واستخداماتها إلخ هي عُرفية محض واتفاقية حرة تماماً دون أن يكون لها أي مبرر في واقع ما مستقل عنها أو أي مسوغ في عقل ما سابق عليها أو أي مُسبِّب ما له وضع متقدم عليها. يقربه هذا التأكيد من وجودية سارتر ومن عبثية قراراتها وتعسّفية اختياراتها واعتباطية منطلقاتها. من جهة ثانية اعتقد أن دعوته إلى الصمت في الجملة الأخيرة من «التراكتاتوس» تقربه من هايدجر. إن الصمت الذي دعى إليه فتجنشتاين صمت وجودي ومعبّر، كما يقول هايدجر. إنه صمت فلسفي أو ينطوي على موقف فلسفي معيّن يقول بوجوب الامتناع عن محاولة قول ما لا يقال. يحمل مثال السُلَّم الذي ضربه فتجنشتاين في «التراكتاتوس» أيضاً الرسالة ذاتها. يشكل السُلَّم أداة لصعودنا إلى نقطة معينة نستغني بعدها عنه، وقد نرفسه

بقدمنا بعد بلوغها على حد تعبير **فتجنشتاين**. يرمز السُلَّم هنا، على الطريقة الصوفية، إلى العقل واللغة والفكر والفلسفة إلخ باعتبارها أدوات للصعود إلى فوق العقل واللغة والفكر والفلسفة حيث المشاهدة الصامتة لما لا يُقال، أو ربما لوجود الموجودات، على حد تعبير **هايدجر**. إن الفكرة ذاتها موجودة بقوة عند **برجسون** أيضاً وبخاصة في آخر كتاب له «منبعا الأخلاق والدين». وكما أن محاولة قول ما لا يُقال عند **هايدجر** لا تؤدي إلّا إلى حجبه وتشويهه إلخ فإن السُلَّم الذي نصعده عند **فتجنشتاين** هو في وقت واحد أداة الوصول إلى تلك المشاهدة الصامتة وعقبة في وجه بلوغها في الوقت ذاته. مع ذلك ما من سبيل أمام الإنسان لتحقيق أصالته وإشباع حاجاته الروحية والدينية والأخلاقية والجمالية حقاً إلّا ببلوغ تلك النقطة أو محاولة بلوغها على أقل تعديل. وكما أن هايدجر لم يستطع استكمال عمله الفلسفي الأساسي كما خطط له في «الوجود والزمان» ـ كان ذلك يستدعي محاولة قول ما لا يقال على ما يبدو ـ أعلن **فتجنشتاين** أيضاً أن القسم الأهم من «التراكتاتوس» هو القسم الذي لم يكتبه لأنه غير قابل للكتابة على ما يظهر أيضاً، فكانت الدعوة الشهيرة إلى الاعتصام بالصمت المعبّر هي خاتمة الكتاب. أضف إلى ذلك أن تجربة الصمت الفلسفي وحال التأمل الصوفي المرافقة لها تشكلان إعلاناً من جانب **هايدجر** و**فتجنشتاين** عن نهاية الفلسفة بالمطلق. في هذا ردٌّ ضمني دقيق، طبعاً، على **ماركس** الذي أعلن نهاية الفلسفة المثالية الألمانية تمهيداً لقيام فلسفة جديدة منخرطة في العالم ومغيِّرة له. إن شعار **فتجنشتاين** القائل: «تترك الفلسفة كل شيء على حاله» هو في وقت واحد ردّ على أطروحة ماركس الشهيرة

وتطابقٌ كامل مع موقف هايدجر القائل أيضاً إن الفلسفة تترك العالم تماماً كما وجدته. بعبارة أخرى يعلن شعار **فتجنشتاين** نهاية الفلسفة بما هي تأمّل عقلي وبما هي معرفة منظمة وبما هي صورة كونية شاملة وبما هي نقد تغييري وبما هي فعل من العالم وفي العالم من أجل العالم.

قيصر: الواقع هو أن **فتجنشتاين** لم يصمت بعد «التراكتاتوس». كتب كثيراً لكنه لم ينشر إلّا قليلاً. أضف إلى ذلك أن شعاره القائل بأن الفلسفة تترك كل شيء على حاله لا ينتمي إلى فترة «التراكتاتوس» وصمته بل إلى مرحلته المتأخرة، أي مرحلة كتابه الأكثر شهرة وتأثيراً «بحوث فلسفية».

عظم: كثيراً ما دحض سلوك الفلاسفة وتصرفهم طروحاتهم النظرية. وكثيراً ما طرح الفلاسفة نظريات في الوجود والعدم والله والإنسان واللغة إلخ. تقول، في التحليل الأخير، إن طرح مثل هذه النظريات بالذات مستحيل. لهذا تذكّرني قراءة **فتجنشتاين** بنقد **هيجل** في «فينومينولوجيا الروح» لشُكّاك الفلسفة القديمة. يبين **هيجل** أن نفي هؤلاء لكل واقع خارجي ولكل معرفة تجريبية ولكل مبادىء عقلية إلخ يغمرهم بإحساس بالتحرر الداخلي من كل اعتماد على العالم الخارجي أو تبعية له مما يسمح لهم بالتربّع على وهم التعالي عن هذا الخليط المريع من الآراء الرائجة والمعتقدات المتضاربة والتجارب المتناقضة. وفي مرحلة لاحقة يضطر الشُكّاك، وفقاً لتحليل **هيجل**، إلى تطبيق منطقهم على أنفسهم وعلى مواقعهم وتعاليمهم بحيث ينفون تماماً ما يقولون في اللحظة التي يقولونه فيها. لا ننسى أن

فتجنشتاين أعلن في «التراكتاتوس» أن تعاليم «التراكتاتوس» نفسه لا تتألف إلّا من قضايا تكرارية فارغة من كل معنى. يقول **هيجل** إن أفعال الشُكّاك تكذّب أقوالهم لأنهم في الوقت الذي يعلنون فيه لا جدوى السمع والبصر فإنهم يسمعون ويبصرون تماماً مثل الفلاسفة الذين يعلنون نهاية الفلسفة ثم يتفلسفون أو يدعون إلى الصمت لكنهم لا يسكتون. ربما نجد هنا مصدر وعيهم الشقي من ناحية أولى، ومصدر «نبلهم» من ناحية ثانية. أشير هنا إلى تشخيص **هيجل** لِـ «الروح النبيلة» في «الفينومينولوجيا» وتبددها اللاحق في «النفس الجميلة». ترفض النفس النبيلة الاتصال والتواصل بهربها إلى صمت داخلي في محاولة للمحافظة على براءتها في وجه قذارة العالم ونتيجة عجزها عن موضعة نفسها وتحويل ذاتها إلى «شيء» ما بحيث تفعل في الوجود. وبسبب من حنين النفس النبيلة الضمني لأن تصبح خيالاً بلا مادة أو ظلّاً بلا شيء أو مصدراً تتحول منه إلى «نفس جميلة» مثقلة بالأحزان «فينطفىء نورها في داخلها وتتلاشى كالبخار في الهواء». على حد وصف **هيجل**.

قيصر: أليست النفس النبيلة تجريداً هيجليّاً لا أكثر؟

عظم: لا.

قيصر: هل تعرف نفساً نبيلة أو جميلة بهذا المعنى الهيجلي إذن؟

عظم: أعرف. زميلي في جامعة دمشق، الدكتور **بديع الكسم**. أرجو ألّا تغضبه صراحتي لكن ما من مرة عدت لقراءة هذا

المقطع من «فينومينولوجيا الروح» إلاّ وتصورت أن **هيجل** يصف الدكتور **بديع** وصفاً حياً ودقيقاً. على كل حال من المفيد الملاحظة أن **هيجل** تناول موضوعات الشُكّاك والرواقيين و«الوعي الشقي» في مقطع واحد من كتابه لأنها تعطيه أمثلة ممتازة على ظاهرة تتكرر في التاريخ وتتلخص في تحويل عالم الفكر والثقافة والفلسفة إلى ملجأ ذاتي وشعوري صافي تأوي إليه النفوس المنسحبة من العالم وبؤسه (المجتمع الروماني وعبوديته وقتها). دعني أذكر أيضاً أن موقف **فتجنشتاين** من العالم المعاصر لا يخلو من تأثيرات العداء الرومنطيقي للرأسمالية الذي وجدناه عند أصحاب الفلسفة الحيوية في ألمانيا، لكن هذا العداء دفعه، على غير **هايدجر**، باتجاه يسار الوسط وليس العكس. بالنسبة لمسألة «نهاية الفلسفة» اعتقد أن موقف **فتجنشتاين** لم يتبدّل، في العمق، بين مرحلته الأولى في «التراكتاتوس» ومرحلته اللاحقة في «بحوث فلسفية». أقول هذا لأنه توجد أكثر من طريقة لإنهاء الفلسفة فلسفياً، مثلاً: الصمت أو الكلام إلى ما لا نهاية دون أن نقول شيئاً محدداً. عملية الثرثرة الدائمة واللغو المستمر هنا تعادل الصمت بالنسبة لإنهاء الفلسفة التي هي نطق وكلام وقول مفيد عن العالم. في الوقت الذي يحتقر فيه **هايدجر** الثرثرة المتناهية وغير المتناهية ويرى فيها جوهر الزيف واللاأصالة يحلها **فتجنشتاين**، في مرحلته المتأخرة، محل دعوته الأولى إلى الصمت كوسيلة لإنهاء الفلسفة ولتبيان أنه ما من كلام له معنى أو أهمية أو مغزى يمكن أن يقال عن العالم. إذا أردت تجنّب السكوت دون تغيير المواقع ودون التخلّي عن الصمت حقاً ثرثر إذن إلى ما لا نهاية. ولمَ لا؟ أوَلم يؤلف المسرحي المعاصر

بيكيت مسرحية عنوانها «النَفَسْ» مدتها ٣٥ ثانية كما ألَّف في الوقت ذاته مسرحية أخرى بعنوان «ما لا يسمى» يثرثر بطلها بلا انقطاع وبطريقة مَرَضية باثولوجية على امتداد ١٢٠ صفحة كان يمكن أن تكون ألف صفحة أو ١٠ آلاف صفحة لأن البطل يعلن دوماً «لا استطيع الاستمرار في الكلام، سأستمر». تعمّد فتجنشتاين أن تكون مؤلفاته اللاحقة نوعاً من الثرثرة الفلسفية المستمرة التي لا تصل إلى نهاية إلا حين يدرك المحاور أنه لا جدوى من الفلسفة، أي حين يعلن عجزه عن أن يقول أي شيء مفيد عن العالم، بالسكوت. لو سألنا فتجنشتاين رأيه في السببية أو وجود الله أو مادية الواقع أو مثاليته إلخ فإنه لن يعطينا جواباً بل سيدخل معنا في حوار حول قواعد استخدام العبارات المذكورة في اللغة العادية وطبيعة الخطاب اللغوي المستخدم وأعرافه ومصطلحاته وكيف أن سؤالنا غير ممكن أصلاً إلّا بسبب تجاوز تلك الأعراف مما سيؤدي بدوره إلى مزيد من الحوار والكلام وإلى تدقيق إضافي للتمييز بين العبارات المختلفة والمصطلحات المتنوعة مما يعمل بدوره أيضاً على تأجّيل السؤال إلى مرحلة لاحقة لن تأتي أبداً، أي بحيث تبقى النقطة التي على فيلسوفنا أن يُدلي عندها برأي محدد أو ينطق بقول مفيد أو معيّن مؤجلة إلى ما لا نهاية. بعبارة أخرى يجب ألّا نطلب من الفيلسوف أن يقول ما لا يقال وإن أخطأنا وطلبنا منه ذلك اتبع معنا استراتيجية الحوار - الثرثرة على النحو المذكور إلى أن ندرك بدورنا عجزنا، وعجز أي إنسان آخر بالتالي، عن قول ما لا يقال. لهذا السبب تترك الفلسفة، عند فتجنشتاين أيضاً، العالم على حالة تماماً كما وجدته. لتحقيق غايته كثيراً ما يستخدم فتجنشتاين أسلوب المعاجزة والتعجيز في

حديث الثرثرة الفلسفية وحوارها. خذ مثلاً الطريقة التي يتعامل بها مع عملية بسيطة مثل تعريف كلمة من الكلمات بالإشارة المباشرة إلى الشيء الذي تدل عليه. افترض أنك تتحاور مع **فتجنشتاين** حول عملية إفهام شخص لا يعرف العربية معنى كلمة «قلم». وافترض أنك قلت لـ **فتجنشتاين**: سأشير بأصبعي إلى القلم الموجود على الطاولة وانطق في الوقت ذاته بكلمة «قلم». سيكون جوابه على النحو التالي: ماذا يحدث لو أن الشخص المعني حرّك عيناه من رأس أصبعك صعوداً باتجاه ذراعك بدلاً من أن يحركهما من رأس أصبعك نزولاً باتجاه القلم الموجود على الطاولة؟ ولنفترض أنك أجبته بقولك: لكني سأستخدم أصبعي الآخر عندئذ، بالإضافة إلى عدد آخر من الحركات، لإزالة سوء التفاهم الحاصل وتبيان قصدي من توجيه إصبعي باتجاه القلم. هنا سيعود **فتجنشتاين** إلى طرح السؤال التعجيزي ذاته من جديد متناولاً هذه المرة محاولتك تعريف كلمة «قلم» بالإصبع الآخر وهكذا دواليك إلى أن تدرك أن التعريف بالإشارة غير ممكن لأن الكلمة لا تشير إلّا إلى كلمة أخرى مثلها والعبارة لا تحيل إلّا إلى عبارة ثانية شبيهة بها. في الواقع تذكرني ثرثرة **فتجنشتاين** الفلسفية بمسرحيات **تشيخوف** ومأساة شخصياتها التي لا تتوقف عن الثرثرة بغرض تأجيل «لحظة الحقيقية» إلى ما لا نهاية، إن أمكن. كذلك أتبنّى كليّاً حكم **برتراند رسلْ** السلبي تماماً على كتاب **فتجنشتاين** «بحوث فلسفية» واتهامه إيّاه بالتفاهة والضياع في ألاعيب لغوية لا علاقة لها بالمنطق أو بالمعرفة أو بالواقع، أي لا علاقة لها بما يُفترض بالفلسفة أن تهتم به.

قيصر: في رأيك، هل هذه الثرثرة اللغوية ـ البنيوية من النوع البريء أم من النوع التشخيصي؟

عظم: سؤال آلتوسيري - بنيوي ممتاز. إنها ثرثرة تشخيصية «آثمة» بكل تأكيد. إن كل قارىء لأدب تشيخوف أو مشاهد لمسرحياته يعرف تماماً أن ثرثرة أبطاله لم تكن بريئة للحظة واحدة لأنها كانت من النوع الذي يبعد أصحابه عن قول ما لا يُقال ومن النوع الذي يجنبهم مواجهة ما لا طاقة لهم على مواجهته. لكن الفارق بين تشيخوف وفتجنشتاين يكمن في أن الحقيقة التي لا تُقال عند شخصيات الأول تاريخية ـ اجتماعية كانت ساعتها تقترب بصورة محسوسة ومتسارعة في حين أن الحقيقة التي لا تقال عند الثاني ميتافيزيقية مطلقة لا ساعة لها أو آوان. استنتاجي العام هو التالي: إن ما كان مغلّفاً في بنيوية الخمسينيات والستينيات (على أنواعها وأشكالها) بغلاف البرود العلمي والتجريد الرياضي والدقة المنطقية والتقنيات الألسنية والمصطلحات الكومبيوترية انكشف وتكرس على حقيقته في الاتجاهات التي انحلّت إليها هذه البنيوية لاحقاً وكلها اتجاهات متطرفة في لا عقلانيتها الفلسفية ومتمرسة في عدميتها المعرفية ومستقوية بفوضويتها الإبستمولوجية.

قيصر: هل تقصد ما يسمى الآن في الولايات المتحدة بمرحلة «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثوية» أي «البوست مودرنيزم» (Postmodernism)؟

عظم: نعم. بخاصة كما نجدها عند امثال فايارابند وفوكو وديرّيدا

والفلاسفة الجدد ونظرية الخطاب الفرنسية ودعاة السيميولوجيا الحاضرين عموماً. على سبيل المثال اكتفى **توماس كوهن**، في أواخر الخمسينيات، بإهمال كل ذكرٍ لمسائل مثل المنهج والعقل والصدق والموضوعية والحقيقية والتحقق والبرهان والاحتمال في نظرياته البنيوية الجديدة في ميدان فلفسة العلوم الطبيعية وتاريخها. أما خليفة كوهن الحالي، **بول فايارابند**، فإنه يحوّل الأهمال (بدفعه فكر كوهن إلى نتائجه المنطقية الصريحة) إلى حملة شعواء على مفاهيم الصدق والحقيقة والموضوعية والمنهج إلخ، بهدف تدميرها نهائياً واستبعادها كليّاً عن الخطاب العلمي عموماً والنظرية العلمية تحديداً. يلخص العنوان الذي أعطاه لكتابه الأساسي، «ضد ـ المنهج»، محتوى البرنامج الفلسفي المعرفي الذي يدعو إليه ويدافع عنه. ويزيدنا العنوان الفرعي شرحاً بقوله «مخطط لنظرية فوضوية في المعرفة». أما كتابه الصادر مؤخراً فيحمل عنوان «وداعاً أيها العقل». لنلاحظ هنا، أولاً، أن عنوان الكتاب الأول يشكل بحد ذاته نوعاً من الردّ الضمني على نصّين مؤسِّسين شهيرين في تاريخ العلم الحديث وتاريخ الفلسفة الحديثة وهما مؤلِّف **ديكارت** «رسالة في المنهج» ومؤلِّف **فرانسيس بيكون** الـ «نوفوم أورجانوم» («أداة البحث الجديدة»). إن صياغة أخرى لعنوان كتاب **فايارابند** تعطينا النتيجة التالية: «رسالة ضد المنهج» والـ «انتي ـ نوفوم اورجانوم». **ثانياً**، إن برنامج **فايارابند** ليس ببعيد عن مشروع **هايدجر** وصحبه وأحفاده الداعي إلى تدمير الميتافيزيقا الغربية بسبب من عقلانيتها وعلميتها الكمية لصالح التجربة الأصالوية ـ الفردية الكيفية لحقيقة الوجود. **ثالثاً**، إن شعار «كُله ماشي» الذي رفعه **فايارابند** تلخيصاً لبرنامجه وتعبيراً عن فحواه مستمد من

نيتشه وبتحديد أكبر من قول زرادشت: «لا شيء صادق، كله مباح». طبعاً، نيتشه هو الذي عرّف العدمية على أنها «الحال التي يغدو فيها كل شيء مباحاً». لا يخفي فايارابند أبداً عدميته المعرفية المترتبة بالضرورة على فوضويته الابستمولوجية، بل يفاخر بهما معاً. لذلك نجده يشبّه دور «الفوضوي الابستمولوجي» بمهمة «العميل السري» في معسكر الخصم الذي يلعب لعبة العقل والصدق والحقيقة والموضوعية والمنهج إلخ بغرض هدمها كلها من الداخل وبهدف الإطاحة بها من قلب معاقلها. من هنا كلام بعض الفلاسفة الجدد في فرنسا، حلفاء فايارابند، عن «إرهاب الحقيقة الأبيض» أو «الارهاب الأبيض للصدق». بناء عليه يرفض فايارابند كل الدعاوى القائلة بأن العلم يمكن أن يحلّ محلّ الجهل أو أن تقدم المعرفة العلمية يمكن أن يبدد الخرافة والوهم أو أن التفسير العلمي للظواهر يمكن أن يزيح الايديولوجيا ويلاشيها إلخ.. لأن ما نسمّيه نحن «بالخطاب العلمي الحديث» ليس إلّا خطاباً واحداً بين خطابات كثيرة أبدعها الإنسان (مثل الخطاب الخرافي والخطاب الديني والخطاب الايديولوجي إلخ) ولا يمتاز عليها بأي شيء سوى أنه يسود مرحلتنا الحديثة الراهنة. واضح أن تنظير فايارابند لا يختلف، في العمق، عن دور الابستيمات عند فوكو والبارادايمات عند كوهن والإشكالات النظرية عند آلتوسير واللُّعب اللغوية عند فتجنشتاين. من هنا تأكيد فايارابند أن الخطاب العلمي هو الذي ينتج مجموع الوقائع التي يُفترض بتصوّراته الأساسية أن تشير إليها أو تتكلم عنها. واضح أيضاً، بالتالي، أن الذات الفردية العبقرية المبدعة للخطاب والمخترعة للمعرفة هي كل شيء وأن موضوع المعرفة هو لا شيء (أو

اللاشيء كما عند **هايدجر**) لهذا يتهم **فايارابند** العلماء بتشييء إبداعاتهم الروحية ومَوضعة اختراعاتهم الفكرية باسقاطها على موضوعات يعتقدون خطأ أنها موجودة بصورة مستقلة عما انتجته عبقرياتهم مما يعمل على تحويل الخطاب العلمي ومفاهيم الواقع والحقيقة والصدق والمنهج التي يحملها إلى «ايديولوجيا» قمعية تعطّل نشاط الذات المبدعة وتعتقل عقلها وتأسر عبقريتها إلخ. أما وظيفة الفوضوية المعرفية فتكمن في العمل على تبديد هذا الوهم التشيّئي ـ الموضوعي لدى العلماء أنفسهم قبل الفلاسفة وعامة الناس وتحرير عبقرياتهم من هذه المعيقات الآسرة كلها. دعني أشير إلى نموذجين من تفسيرات **فايارابند** لبعض وقائع تاريخ العلم الحديث نظراً لطرافتهما ١): تنبع أهمية **جاليليو** في تاريخ العلم الحديث من كونه «ماكيافيلي» الخطاب الفلكي الذي أبدعه **كوبيرنيكوس** (المعرفة تُخترع اختراعاً وتُبدع إبداعاً ولا تُكتشف اكتشافاً). نجح **جاليليو** بشطارته وحنكته ومواهبه الإعلامية والدعائية والخطابية في فرض «الايديولوجيا الكوبرنيكية» على عصره وفي إحلالها محلّ الايديولوجيا (الابستيمة، البارادايم، اللغة إلخ.) التي كان **بطليموس** و**أرسطو** قد نجحا في فرضتها منذ زمن بعيد. لم يترك **جاليليو** ـ وفقاً لتفسير **فايارابند** ـ وسيلة من الوسائل مهما كانت وضيعة ومنحطة إلّا واستخدمها لتحقيق غايته بما فيها الكذب والخداع والغش والسفسطة والتزوير إلخ. إن التماهي الذي أكّد وجوده **ليفي ـ ستروس** بين العلم واللاهوت عند **ليفي ـ ستراوس** نفسه وفي عمله هو الذي مكّن أمثال فايارابند، في التحليل الأخير، من اختزال العلم إلى لاهوت آخر لا أكثر. كذلك أقول أن تأكيدات فيلسوف من فلاسفة العلم من عيار **كارل بوبر** بأن

الأقـوال لا تُمتحن إلاّ على أقوالٍ مثلهـا وأن القضايـا لا تُدحض إلّا بالقياس إلى قضايا أخرى مشابهة لها وإن القناعات لا تُسـوَّغ إلاَّ بقناعات مساوية لها (مُسقطاً بذلك من حسابه كـلٍ دور للواقع الذي هو ليس بقـول يُقال أو قضيـة تُطرح أو قنـاعة تُحمـل) هي التي سمحت لـ فـايارابنـد وشركـاه باختـزال العلم إلى ثـرثـرات الخطاب واختزال الصدق إلى لغو الكلام. لاحظ أيضاً أن الـذي حلّ محل صمت هايدجر وفتجنشتاين أمام ما لا يُقال هو الفرْض «المـاكيافيلي» القسـري العاري ـ وبـالوسـائـل كلهـا مهمـا كـان نـوعهـا ـ لخـطاب معيّن محـل آخـر ولإبستيمـة محـدَّدة محـلّ أخـرى. لقـد حلّت إرادة القـوة صـراحـة وبـالفعـل محـل إرادة الحـقـيقـة أو بـالأحـرى لقـد تمّ اختـزال إرادة الحقيقـة إلـى إرادة القــوة دون بـاقٍ كمـا عنـد ميشيـل فـوكـو. ٢): يكمن الـفـارق بيـن جـواب الخـطاب العلمي الـقـديـم وجـواب الخـطاب العلمي الحديث على السؤال «لمـاذا يصعد المـاء في المضخّة؟» في التالي: إن الانتقـال من القول القـديم بأن المـاء يصعد في المضخّة لأن الطبيعة تكـره الفراغ إلى القـول الجديـد بـأنه يـصعـد لأن الضغط الجوي يـدفـع بـه إلى الحلول محـل الهـواء المسحـوب ليس إلا انتقـالاً من «إطـار لغـوي» معيّن إلى «إطـار لغوي آخـر» علماً بـأن لكـل واحـد من هـذين الإطـارين قواعده الخاصة وتعريفاتـه المتميّزة وصيـاغاتـه الفريـدة إلى آخر الحكاية.

قصير: هل استنتج، إذن، أن **ميشيل فوكو** في نظرك هو **فـايارابند** العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية؟

عظم: ولِمَ لا؟ ألا يدل كل شيء على ذلك؟ أوَ لم يُدعِّم فوكو تلك المواقف كلها، بما فيها الفوضوية الإبستمولوجية الكاملة، بجعل تأويلاته الميتافيزيقية النيتشوية المتطرفة في عدميتها إطاراً فلسفياً ـ إيديولوجيا عاماً لها؟ أوَ ليس صحيحاً أن رفض البنيوية للصيرورة والتطور وإساءة آلتوسير إلى التاريخ والمؤرخين عموماً والتدمير العام في الفلسفة البورجوازية المعاصرة لواقعة التقدم وفكرتها هي التي مهّدت لإحلال الاركيولوجيا الفوكوية محل التاريخ؟ ليست الفكرة بجديدة بالتأكيد إذ أن نيتشه كان قد دعى إلى إحلال الأصل والمنشأ محل التاريخ. في الواقع كان نيتشه قد عدَّد ـ في «العلم الفَرِح» ـ مجموعة من «التواريخ» التي يجب أن تكتب ومنها تاريخ الحب والطمع والحسد والضمير والقسوة والقانون والعقاب. لا نحتاج إلى أكثر من نظرة سريعة على عناوين مؤلفات فوكو الأساسية كي نتبين إلى أي حد نذر نفسه إلى تنفيذ البرنامج النيتشوي. بطبيعة الحال، لا تكمن المشكلة في كتابة تاريخ الحب أو الطمع أو العقاب إلخ، بل في كتابتها أركيولوجياً حيث لا تاريخ أو معرفة أو صدق أو موضوعية أو تقدم لأن الأركيولوجيا عند فوكو هي «انتي ـ علم» أي على عكس التاريخ الذي يطمح لأن يكون علماً. ولا تكشف لنا الأركيولوجيا، كما هو معروف، إلّا عن التتابع العشوائي للإبستيمات المعرفية المكدّسة بعضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض، لكن دون أي تداخل أو تماس ودون أي ترابط داخلي جدلي أو خارجي آلي بينها. في الواقع يفترض بالأركيولوجيا أن تحررنا بمعنى ما من التاريخ، ويعني التاريخ هنا الماركسية تحديداً وفوكو هو القائل في واحدة من مقابلاته الكثيرة أن اعتراضه على الماركسية هو في «أنها يمكن أن تكون

علماً» والعلم عنده مرادف للاضطهاد والقمع والنفي والاستبعاد والتهميش إلخ. وإن سألنا ما هي الإبستيمة؟ جاءنا الجواب هي الخطاب ـ اللغة أو بمصطلحات السيميولوجيا هي مجموعة من «الممارسات الدالّة» وبما أن الممارسات الدالّة ومنتجاتها الخطابية ـ اللغوية لا تمثّل أي شيء خارج نفسها أو تعكسه أو تشير إليه فإن دلالتها لا تدل إلاّ على نفسها وأشباهها (العود الأبدي إلى دوسوسور وعلاماته بدل التقدم عليه أو محاولة تجاوزه). أضف إلى ذلك أن كل نوع من أنواع الخطاب هو أيضاً مشروع لإنتاج الوقائع المناسبة له ولصنع الذوات البشرية الملائمة لمتطلباته ولفرض القواعد المعرفية المنسجمة مع منطلقاته ولتأكيد قوانين الصدق الملائمة لافتراضاته. إن ظواهر مثل الجنون والإجرام والجنوح والجنس عند فوكو هي من صنع وإنتاج أنواع معيّنة من الخطاب لا أكثر. طالما أن عوالم الخطاب هي التي تصنع الظواهر غير الخطابية وطالما أن الابستيمات هي التي تنتج الشروط غير الابتسيمية التي نقول عادة وخطأً أنها تشكّل موضوعات معارف تلك الابستيمات فإن أية محاولة للفعل في العالم الحقيقي غير الخطابي وغير الابستيمي وتغييره لا يمكن أن تعني إلاّ محاولة تغيير «الممارسات الدالّة» السائدة أو تبديل بعض قواعد الخطاب المسيطر وتعريفاته أو التأثير نظرياً في أجزاء من الابستيمة الحاكمة. بعبارة أخرى الخلاص من ظاهرة الجنون، مثلاً، يعني الخلاص من الخطاب اللغوي الذي صنع الظاهرة أصلاً وانتجها. أو بمصطلح فتجنشتاين إن تبديل أي شيء لا يعني سوى تبديل اللعبة اللغوية التي نلعبها في الوقت الحاضر. لكن من أين تأتي الابستيمات وكيف تنشأ الخطابات الصانعة

والمكوّنة؟ إن إرادة القوة النيتشوية، بطاقاتها الإبداعية وقدراتها الخلاّقة، هي الكامنة وراء الظهور العشوائي للابستيمات والانبلاج الفجائي للخطابات واللغات. بعبارة أخرى إن العلم القديم، العلم الحديث، العقل، الموضوعية، الصدق، الحقيقة، المعرفة إلخ ليست إلاّ تعبيرات عن إرادة القوة ووسائل مسخّرة عندها ولها من أجل تحقيق ذاتها وتوسيع نطاق نفوذها. لهذا يستنتج فوكو أن العلم والحقيقة والموضوعية والصدق والعقل ليست إلاّ مشاريع متكاملة للقمع والاضطهاد والاستبعاد والتهميش لأن إرادة القوة لا تَقْمع فحسب بل تُنتِج أولاً ما ستقوم بقمعه لاحقاً. على سبيل المثال اضطَهدت الحقيقة الكوبرنيكية، على يد جاليليو، الحقيقة البطليموسية ـ الأرسطية وقمعتها واستبعدتها وهمّشتها تماماً كما فعلت المعرفة العلمية الحديثة بالسحر والتنجيم والشعوذة والخرافة إلخ. أو على حدّ تعبير أحد ممثلي هذا الفكر العدمي من جماعة الفلاسفة الجدد: «الماركسية قمعية لأنها صادقة أو على أقل تعديل لأنها تمثّل فلسفة العصر التي لا يمكن تجاوزها». أما المفكر الفرنسي المعاصر جيل دولوز فقد اقترح استبدال فكرة «علاقات الإنتاج»، عند تحليل مجتمع ما، بفكرة «علاقات القوة»! أما فوكو نفسه فقد حدّد موقفه على النحو التالي: إن قولنا بأن القوة هي كل شيء يعني أن السياسة هي كل شيء أيضاً، أو أن كل شيء هو سياسي وسياسة. طبعاً عندما تغدو السياسة كل شيء بالمطلق ويغدو كل شيء سياسي بالمطلق تصبح السياسة، بالتالي، لا شيء. إنه إعلان عن «نهاية السياسة» على طريقة نهاية الأدب والذات والإنسان والايديولوجيا والتاريخ وما شابه ذلك من شعارات رائجة. أما الترجمة العملية لإعلان «نهاية

السياسة» فتتلخص بالتنظير لـ لاجدوى أيّة معارضة سياسية جماعية منظّمة لأية سلطة سياسية أو طبقية أو بيروقراطية قائمة. هذا كله واضح من تحريم فوكو على حركات المعارضة السياسية وقواها محاولة وضع استراتيجية عامة لعملها أو تقديم تحليل شمولي للمجتمع الذي تعمل فيه أو تعيين أهداف واضحة وأولويات محدَّدة لنشاطها، لأن ذلك كله هو من صنع إرادة السلطة السياسية التي تعمل قوى المعارضة على معارضتها والإطاحة بها. إن الصورة التي يرسمها فوكو لخطابات القوة السائدة والمسيطرة حالياً تعطيها من البأس والرسوخ والسيطرة والهيمنة والتشعّب والتغلغل والشمولية والإحاطة ما يكفي لانهيار أية معارضة عجزاً ويأساً أمامها. من هنا إعطاء فوكو الأولوية والأهمية إلى عمليات التمرد العفوي والفردي والفجائي والعشوائي الخالص، عودة إلى تمجيد تمرد البيركامو نوعاً ما، التي ليس لها أية أهداف أو استراتيجية أو تحليل أو بواعث أو قضية.

قيصر: هل لأعمال فوكو أية قيمة معرفية أو علمية في نظرك إذن؟

عظم: قراءة أعماله مسألة مهمة لكل من يتابع تطورات الفكر الأوروبي الحاضر وتأثيراته في الخارج. في سنة ١٩٨٣ قدمت مجلة «مواقف» فوكو إلى القارىء العربي مطوّلاً وباعتباره صاحب ثورة حقيقية في الفكر الحديث! إن كتبه مليئة بالأفكار واللمعات والحدوس وغنية بالتحديات الفكرية والإيحاءات الفلسفية كما أنها مفيدة جداً في دفع الاتجاهات العدمية والعبثية والذاتوية (المسيطرة منذ مدة غير قصيرة على نخبة الانتليجنسيا

البورجوازية في أوروبا) المعادية للمعرفة والعلم والتنوير والموضوعية إلى نتائجها المنطقية القصوى بحيث تنكشف تناقضاتها الداخلية وتظهر نقاط ضعفها المضمرة وتتضح نزعتها إلى الارتداد على نفسها وتدمير نفسها بنفسها، بالتالي. تميل كتاباته بقوة إلى الشطط الخطابي والنثر الدرامي شبه الأدبي دون أن تعطينا نصاً أدبياً جدّياً. تشكو مؤلفاته، بالتالي، من ضعف كبير على صعيد التماسك المنطقي ومن الغموض والالتباس على صعيد المعاني ومن النقص الفادح في الدقة والتدقيق بالنسبة للوقائع والبيانات والشواهد التي يحتج بها محاولاً إثبات طروحاته بواسطتها وإقناع القارىء عبر إبرازها واستخدامها. لذا كثيراً ما تتحوّل أعماله إلى خليط (أو صحن سلطة) من التاريخ والتأريخ والملاحظة والفلسفة وعلم النفس والابستمولوجيا والنظرية الاجتماعية والفكر السياسي والتشريعي والقانوني إلخ دون أن تنجح في تجاوز هذا التنوّع إلى تركيب أعلى يوحّدها ويعطيها معناها المتميز ويحوّلها، بالتالي، إلى إسهام جديد وحقيقي في الفكر الفلسفي الأوروبي المعاصر. لكن الأخطر من ذلك كله هو مسألة التعامل مع مؤلفات وأطروحات مفكر يدعي صادقاً أنه يهدم الصدق ويدعي موضوعياً أنه يهدم الموضوعية ويدعي علمياً أنه يهدم العلم. كيف نتعامل مع أعمال مفكر يقول لك فعلياً وبجديّة كاملة أنه إذا كانت الأرض كروية أم مسطحة مسألة تتوقف على العصر الذي نعيش فيه وعلى نوع الخطاب أو الإشكال النظري السائد وعلى طبيعة الإبستيمة المسيطرة في حينه؟ هل نعتبره «فوضوي ابستمولوجي» يلعب لعبة الموضوعية والصدق والحقيقة والعلم كي يهدمها كلها من الداخل على طريقة فايارابند؟ أو ربما هو يلعب لعبة الخطاب واللغة والإبستيمة والأركيولوجيا كي يضع حدّاً لكل خطاب ولكل لغة

ولكل ابستيمة ولكل أركيولوجيا بتعريتها من الداخل وتدميرها من قلب معاقلها بحيث نقف مجدداً أمام اللاشيء أو العدم أو بحيث نرفع شعار «نهاية كل شيء» مرة واحدة بما في ذلك نهاية إرادة القوة نفسها ونهاية عدمية العدمية ذاتها! لا غرابة أن وَصَفَ فوكو أعماله بقوله إنها «أوهام» و«تخييلات»(إشارة إلى نظرة هانز فايهنجر على الأرجح) ولا عجب إن هو شبهها بتلك الأشياء التي تُحدث دوياً أثناء تدميرها لنفسها كالمفرقعات (وهي بالفعل مجرد مفرقعات) والألغام وزجاجات مولوتوف الحارقة. على عكس سارتر، لا أجد عند فوكو إلّا عبثية الخفة وعدمية الاستهتار.

قيصر: قبل أن نختتم حوارنا ألا تريد أن تقول شيئاً عن جاك ديرّيدا؟

عظم: ليس لديّ إلا القليل لأن الكلام عنه ينطوي بالضرورة على تكرار لمسائل وقضايا وأفكار مررنا عليها أكثر من مرة. لا أجد جديداً عنده إلّا في التفاصيل والتطبيقات والأسلوب والمصطلحات. أما بالنسبة للمواقف الأساسية والأفكار الفلسفية الرئيسية فإن كل شيء يبقى على حاله. على سبيل المثال تحوّلت العلامة عنده إلى «الأثر» والخطاب إلى «النص» وفيتيشيَّة اللغة إلى فيتيشية «الكتابة». إن مطلب تدمير الميتافيزيقا الغربية التشيئية وتبديد العقلانية العلمية الكمية الحديثة عاد للظهور عنده تحت اسم تفكيك «ميتافيزيقا الحضور» ومغادرة مواقع «مركزية اللوغوس». إن تأكيد ديرّيدا أولوية «الفارق» في بحثه عن الفرادة الخالصة هو استمرار لقول فتجنشتاين في مرحلته اللاحقة «أبحث الآن عن الفارق النحوي» واستمرار لما كان هايدجر قد اسماه «بالفارق الأونطولوجي». إن «الفارق»، عند

هايدجر، من حيث هو «فارق» هو «فرادة الفريد» أي أنه الفرادة معتبرة بمعزل عن تجليّاتها في الجزئيات الفردية. ولا أعرف ما الذي يميّز هنا بين هذا الأسلوب في تعامل **ديرّيدا** مع «الفارق» وفي تعامل **هايدجر** مع «الفرادة» وبين أسلوب **أفلاطون** في التعامل مع الماهيات الخالصة بمعزل عن تجلياتها الجزئية جميعاً. البحث عن «الفارق من حيث هو فارق» وعن «الفريد من حيث هو فريد» لا يختلف بشيء عن بحث **أفلاطون** عن العدالة من حيث هي عدالة ولا شيء غيره في «الجمهورية». أضف إلى ذلك أن «الفارق» عند **ديرّيدا** لا يستمد معناه من التفريق فحسب، بل من المفارقة أيضاً بمعنى الابتعاد والمغادرة بحيث يعني تفريقنا لمعنى علامة لغوية ما مفارقة ذلك المعنى لنا أيضاً باتجاه علامة جديدة أخرى لا يستقيم المعنى دون الإحالة إليها، وهكذا دواليك مما يجعل معنى أية علامة أو نص مؤجلاً ومبتعداً على الدوام. كذلك عاد صمت كل من **فتجنشتاين** **وهايدجر** أمام سر الوجود إلى البروز مجدداً في حديث **ديرّيدا** عن «التأمّل» وعن «ما بعد العقلانية» و«ما بعد العلمية» في كتاب «الجراماتولوجيا»، مثلاً. بطبيعة الحال ليس المقصود هنا «التأمل» بالمعنى الديكارتي للعبارة، بل بالمعنى التصوّفي لها حيث يؤدي «تأمل» الكتابة وعلاماتها إلى الانزلاق من علامة إلى علامة أخرى تستدعيها إلى ما لا نهاية عالم العلامات غير المتناهي بحد ذاته. إن شعار «لا شيء خارج الخطاب أو الابستيمة» تحوّل عنده إلى شعار «لا شيء خارج النص» و«لا شيء قبل النص سوى نص آخر» وهكذا دواليك. مع **ديرّيدا** وصل هذا النوع من الكتابة إلى «درجة الصفر» بالفعل وإلى درجات أدنى من الصفر مع الفلاسفة الجدد وأمثال **جيل دولوز**

وجاتاري.أطلق الفيلسوف الإنكليزي المعاصر أ. ج. **آيير** حكماً سلبياً على **ديرّيدا** وعمله شبيهاً بالحكم الذي كان قد أطلقه **برتداند رسل** على أعمال **فتجنشتاين** في مرحلته الثانية. وصف **آيير** فكر **ديّريدا** بـ «الخطابي» (أي السوفسطائي، بعبارة أكثر صراحة) وأعماله بأنها أدنى من مستوى اهتمام المفكر الجاد. دعني أذكر هنا أن أولوية الكتابة على الكلام الشفوي عند **ديّريدا** نابعة من الاعتبار التالي: يوحي قرب الخطاب الشفوي من صاحبه أو قائلة إن العلاقة بين الكلام ومعناه ليست تعسفية محض أو اعتباطية خالصة لأن القائل قد يحمل معنى محدداً في ذهنة وقد يختار عبارات يعدها مناسبة لنقل ذلك المعنى إلى سامعيه. تكمن أفضلية الكتابة تماماً في أنها لا تتمتع بهذه الميزة. إن الكتابة عنده ليست إلّا علامات عشوائية لا تحمل أي معنى محدّد أو خاص بها سوى المعنى الذي يشحنه بها القارىء (كل السلطة للقارىء). أي لا تعني هذه العلامات أي شيء ويمكن في الوقت ذاته أن تعني كل شيء وأي شيء عبر القراءات التشخيصية والإبداعية والخلاقة التي تودع فيها ما تشاء من المعاني دون قيد أو حدّ أو شرط. بعبارة أخرى أمام إبداع القارىء للمعنى يتلاشى النص كلياً لتحلّ محلّه علامات عشوائية وآثار كيفية يعيد خلقها القارىء وفقاً لحريته المطلقة ومزاجه الفردي الخاص. إن عدمية الكتابة عند **ديّريدا** تعني عدمية المعنى التي تعني بدورها استباحة علامات «النص» من جانب أي قارىء وأي شارح أو مفسر بحيث ما من شيء يعود يعني أي شيء. من ناحية ثانية يتلخص الجديد في موقف **ديّريدا** وصحبه في التالي: في الوقت الذي كانت فيه أشياء مثل العبثية واللامعنى والعدم وحرية التعسف ونسبية المعايير واعتباطية

المنطلقات الأولى لكل تشكيلة فكرية وتعسّفية المسلّمات البدئية لكل نسق لغوي ـ منطقي ـ علمي إلخ تشكّل مقوّمات الوعي الشقي عند سارتر ولوكاش الشاب، مثلاً، أصبحت تشكّل كلها مقومات الوعي السعيد عند ديّريدا ورفاقه. من هنا ابتهاجهم الكبير والصريح بالقلق والتشييء والوحدة والأنومي والتّذرّر الاجتماعي والفوضوية المعرفية والعدمية الفلسفية وتكريسهم الفَرِح لها كلها باعتبارها طريق الفرد إلى الخلاص من العالم وسبيله إلى التحرر من الشرط الإنساني. من هنا، بالتالي، احتفالهم بالهذيان والانهيار وانفصام الشخصية والجنون والرغبة الخالصة والذاتوية الصافية والفوضى الانفعالية (مغادرة اللوغوس ومركزيته وعالمه نهائياً). فإذا كانت خصائص العبثية والعدمية واللا معنى والغثيان والأنومي والاغتراب إلخ هي المسيطرة على العالم والحياة اليوم وإذا كان تغيير العالم والحياة إلى ما هو أفضل مستحيلاً فلنحتفل، إذن، بما هو قائم ونفرح بما هو سائد ونبتهج بما هو مسيطر بحيث نجد خلاصنا به وسعادتنا فيه. ما المانع عندئذ من إحلال التفكيك محلّ الثورة، والهذيان الفردي محل الالتزام السياسي، واللعب محلّ النظرية و«الفارق» محل التاريخ والنص محل الواقع والجنون محل الوعي والحلم محل العلم وانفصام الشخصية محل العقل إلى آخر اللائحة المعروفة عند هذه المدرسة في باريس؟ ما المانع كذلك، من القول إن الفلسفة لا علاقة لها بالعالم ليس لأن الفلسفة إبداع ذاتي محض، بل لأنه لا يوجد عالم أصلاً؟ وما المانع من القول أيضاً إن العلم لا يحمل معرفة بالواقع وعنه ليس لأن العلم شبكة من التصوّرات اصطنعناها لأغراضنا، بل لأنه لا يوجد واقع أصلاً إلخ إلخ؟ طبعاً، ليس عبثاً إعلان الناقد الماركسي الأميركي

فريدريك جيمسون أن تيار ما بعد البنيوية وما بعد الحداثوية (البوست موديرنيزم) يشكل في جوهره التعبير الايديولوجي الأرقى والأفضل والأنسب عن رأسمالية اليوم، الرأسمالية المتأخرة، وعن أحوالها وشروطها.

قيصر: من النقاد من نبّه إلى أن رؤية العالم كنظام من العلامات والإشارات والرسائل وعمليات التبليغ إلخ تلائم المجتمع التكنوتروني الراهن وتعكس مصالح المسيطرين عليه وتوجهاتهم الايديولوجية.

عظم: إن تسمية رأسمالية اليوم باسماء مستمدة من بعض ظواهرها الجزئية (مثلاً، المجتمع التكنوتروني، المجتمع بعد الصناعي، المجتمع الاستهلاكي، مجتمع وسائل الاتصال إلخ) ترمي إلى إقناع الآخرين بأن الرأسمالية الراهنة لم تعد «رأسمالية» بالمعنى الدقيق للعبارة، أي الإيحاء بأنها تجاوزت مركزية الإنتاج الصناعي مثلاً وتخطّت صراع الطبقات وما إليه. يبدو لي، في هذا الصدد، أن الظاهرة الملفتة للنظر قبل غيرها هي التالية: كلما غدت المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية أكثر حيوية وخطورة بالنسبة لنمط الإنتاج الرأسمالي المعاصر وبالنسبة لاستمراره وتوسعه كلما مالت الثقافة العليا لهذا النمط باتجاه تسفيه المعرفة العلمية وتفريغها من محتواها التقدمي والتحرري وصولاً إلى إنكار وجودها نهائياً كما في العدمية المعرفية التي مررنا عليها وفي الفوضوية الابستيمولوجية التي ناقشناها. إن أكثر الطبقات الحاكمة المعاصرة تعبّدا للتكنولوجيا وسجوداً أمام الإنجاز العلمي هي في الوقت ذاته أقواها إنتاجاً للتعمية حول

آهمية التكنولوجيا في مجتمعاتها وأكثرها ترويجاً للوعي الزائف حول دور الإنجاز العلمي وحقيقته في حياتنا الحديثة عموماً. إن أكثر المجتمعات المعاصرة «مادية» في حياتها (بالمعنى المبتذل والقدحي للعبارة) هي التي تعمل اليوم على إنتاج أكثر أشكال الايديولوجيا الروحانية ابتذالاً في ثقافتها. إن أكثر المجتمعات المعاصرة علمانية وحركية وتقدّماً تقنياً هي التي تعمل اليوم على إنتاج أكثر الفلسفات تصوّفية وعدمية وتشاؤماً ورجعية، وهكذا دواليك. إن أردت وضع هذه الظاهرة في سياقٍ تاريخي ما لقلت إن البورجوازية الأوروبية التي انطلقت من ثقافة كبرياء العقل والعلم والطبيعة والتقدم والإنسان (كما عبّر عنها مبكراً أمثال **ديكارت** و**فرانسيس بيكون**) وصلت الآن إلى ثقافة تتفيه العقل وإحلال إرادة القوة محلّه وإلى إنكار العلم بإحلال إبداع الروح اللطيف محله وإلى نفي الطبيعة بإحلال اللغة والنص محلها وإلى رفض التقدم بإحلال العود الأبدي البنيوي محله وإلى إعلان موت الإنسان بإحلال الايديولوجيا والخطاب محله. طبعاً، لا غرابة إن ولّد هذا الانتقال النوعي وهذا التناقض الأساسي إحساساً حاداً بشقاء الوعي عموماً وبالقلق الوجودي وغثيان الروح وعبثية التاريخ وعدمية المعرفة ولا جدوى الفعل الإنساني تحديداً. أخيراً، دعني أشير إلى أن سارتر تناول هذه المسألة ـ المفارقة في كتابه «ما الأدب؟» وأرجعها إلى التحوّل الكبير الذي طرأ على مواقع البورجوازية الأوروبية بعد ثورات ١٨٤٨ في بلدان القارة حيث خرجت البورجوازية بشرائحها كلها مطمئنة بالنسبة لتلاشي بأس أعدائها على اليمين ولكن خائفة إلى حدود الرعب من أعدائها على اليسار، وهذا تماماً ما أكدته كومونة باريس واثبتت صحته فيما بعد. إن كتاب لوكاش الضخم

«تحـطيم العقل» مخصّص كله لـدراسة التعليـل الذي أشـار إليه سارتر ولتقديم الشواهد المطوّلة على صحته والتحليلات اللازمة لإثبات صدقه. □

فهرس

يصدر قريباً
في هذه السلسلة

حنا مينه

حوارات.. وأحاديث

الروائي العربي الكبير يتحدث عن جوانب
من تجاربه في الحياة وبين الناس

مواقف وآراء
في الأدب والفن والنقد الأدبي

استخلاصات واستنتاجات
في فنّ الرواية العربية وتقنياتها
من قلب التجربة الطويلة والخصبة في الكتابة الروائية

دار الفكر الجديد

صدر من هذه السلسلة:

الكتاب القادم:

١٠ - البنية الروائية
والمدلول الاجتماعي للفردية — واسيني الأعرج

يصدر قريباً في هذه السلسلة:

● حوارات.. وأحاديث — حنا مينه
● مقالات في السينما العربية — سعيد مراد
● وجوه.. ومعالم
في الفكر العربي التقدمي الحديث — محمد دكروب



تطمح هذه السلسلة أن تقدم إلى القارئ العربي، بين شهر وآخر، كتاباً جديداً، بالمعنى الأرحب والأعمق والأشمل لصفة الجديد هذه.

أي: الجديد التقدمي. جديد الفكر العلمي، والنظر العقلي، وآفاق التغيير والتقدم. وجديد الكتابة وطرائق البحث والتحليل.

جديد: النقد الأدبي / الفني، والنظرية الفنية، والعلوم الاجتماعية، وعلم التاريخ، والنظرية العلمية للصراع الاجتماعي. وجديد الابداع بشتى أنواعه. وجديد النظر العقلي المعاصر إلى التراث العربي القديم، انطلاقاً من الفكر العلمي وقضايا زماننا الراهن وبأدواته النظرية والمفهومية الحديثة. وجديد البحث في كنوز الثقافة الانسانية عامة، من فكر وفلسفة وآداب وفنون وعلوم، وفي شتى مجالات المعرفة والابداع.

وتطمح السلسلة أن تكون منبر مختلف الكتاب والباحثين والمفكرين والمبدعين الوطنيين الدمقراطيين والتقدميين العرب، توصل نتاجهم المعرفي الابداعي إلى القراء في أنحاء العالم العربي وأنحاء عديدة من العالم.

وتتوخى السلسله أن تكون أغلب الكتب الصادرة ضمنها، في حجم متوسط، وإخراج أنيق بسيط وجميل، بحيث يتاح لها أن تكون في متناول الجمهور الواسع من القراء.

«المحرر»

الكتاب القادم

البنية الروائية والمدلول الاجتماعي للفردية

تأليف: واسيني الأعرج



د. صادق جلال العظم

ثلاث محاورات فلسفية

دفاعاً عن المادية والتاريخ

● هذا الكتاب الفلسفي فريد في الفكر العربي الحديث.
وهو كتاب جاء في وقته.

ففي زمان الزلزال الذي أصاب النظم الاشتراكية في العالم.. وزمان الأزمة التي يعانيها الفكر الفلسفي المادي (الماركسي منه خصوصاً) منذ سنوات. ودورانه على نفسه في ما يشبه الضياع.. وزمان التفتيش المحموم عن وضوح في الرؤية وسط غابة من الأسئلة المقلقة واختلاط المفاهيم... يأتي كتابٌ متماسكٌ في منطقه، متماسك في انطلاقاته النظرية وأسسه المعرفية، متماسك في دفاعه الواعي عن المادية وعن النظرة التاريخية إلى الأحداث والبنى والعلاقات والفلسفات والمفاهيم، ليقدّم إسهامه الجدّي -على صعيد من الفكر الفلسفي الرفيع المستوى- في إعادة الاعتبار، والنضارة، إلى المادية والفكر المادي، عبر إعادة نظر شاملة وشمولية في مجموع الفلسفة الحديثة والمعاصرة بتياراتها المختلفة.

● في استعادة صادق جلال العظم نهج «المحاورات الفلسفية» -التي ازدهرت في الفلسفة اليونانية القديمة، مع أفلاطون وأرسطو وسقراط- يعيد للسؤال الفلسفي نضارته، وحداثته، وتاريخيّته، بحيث لا يبقى السؤال في الصعيد الفلسفي البحت والمجرّد، بل يطرحه عبر اندماج الفلسفة -مع ماركس بالأخص- في القضية الاجتماعية وحركة تغيير العالم.

● وإذ يقوم المؤلف بقراءة نقدية لنصوص من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وصولاً إلى آخر تيارات الماركسية، في ارتباط هذه الفلسفات بحركة التطور والصراعات الاجتماعية -(منذ ديكارت وكانط وهايدغر، واسترشاداً بطرائق ماركس وانجلز، مروراً بسارتر ولوكاتش، ثم مختلف المدارس البنيوية.. وصولاً إلى آلتوسير وباليبار مع الماركسية البنيوية وما بعدها..)- فهو لا يحصر قراءته في نصوص هؤلاء ومسار فلسفاتهم.. بل هو يقوم، في الوقت نفسه، بقراءة نقدية لمسار الفكر العربي الحديث، ولنصوص من كتابات عددٍ من المفكرين العرب، سواء المتأثرين بهذه الفلسفات، أم المسترشدين بها، أم المقلدين لها.

● كتاب صادق جلال العظم يأتي في وقته، ليكون واحداً من علامات الضوء والوضوح في زمان الأزمة والخلخلة الفكرية والتغيرات والتراجعات الجذرية التي يحتاج الفكر فيها -أوّل ما يحتاج- إلى التماسك، والمرونة، والوضوح.

«المحرر»

دار الفكر الجديد